

روحیہ غارودی

البیوتیة

فلسفۃ

موت الإنسان



ترجمة

جوج طرابیشی



دار الطليقة بيروت

إهداء ٢٠٠٧

الأستاذ الدكتور / فكري محمود حفني
جمهورية مصر العربية

البُنيويّة
فلسفته موت الإنسان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطبيعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

ص.ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩

٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى

تشرين ثاني (نوفمبر) ١٩٧٩

روحیه غارودی

البُنْيَوِيَّةُ

فلسفۃ موتِ الانسان

ترجمة:

جورج طرابيشي

دارُ الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

**De La Méthode Structurale
A La Philosophie De La
Mort De L'Homme**

**IN
Perspectives De L'Homme**

**Par
Roger Garaudy**

**Presses Universitaires
De France
1969**

من المنهج البنائي الى فلسفة موت الانسان

قبل مئة سنة اعلن نيتشه موت الله .
وكان هذا الاعلان بمثابة كشف منذ ذلك الحين عن وحدة
الانسان ، لان القول بموت الله يعدل القول بأن الانسان وحيد في
العالم . لكن توكيد نيتشه يذهب الى ابعد من ذلك . فما ينبغي
هو وجود ما هو مغاير ، في أي شكل كان .
اذن فقتل الله لا يكفي لانجاز عملية تغيير القيم : وانما يطال
النفي ايضا جميع القيم المسماة بـ «العليا» ، اي .مجمل الاسباب
التي اعطاها الانسان لنفسه ، لا منذ ايام المسيح فحسب ، بل منذ
ايام سقراط ، كما يلقي عصا الطاعة ، وبالتالي ازدواج العالم
الذي جعل من الفلسفة تاريخ خضوع الانسان .
ان نفي الحياة باسم القيم العليا ، سواء كانت إلهية .ام بشرية ،
يجعل من الحياة قوة قامعة ، نافية . ونيتشه يعلمنا ان نرفض .

هذا النفي ، كما نستعيد وحدة هوية الفكر والحياة ، حياة هي محض ايجاب وخلق .

ومن هذا المنظور فان الجدل نفسه ، ان كان لا يعدو كونه فن استرجاع القيم المستلبة ، لا يأتينا بأي شيء ، وذلك ما دام يكتفي باستبطان تلك الافكار المشوّهة . وعندئذ تغدو ضروب العبودية مقيمة في داخلنا ، ونغدو نحن منتجها وصانعيها . والعسود الابدي (١) هو وحده الذي يستطيع ان يلعب دورا مطهرا : فان لم يكن في استطاعتي ان اريد غير ما في استطاعتي ان اريده الى ما لانهاية ، غير ما في استطاعتي ان اريد الى ما لا نهاية عودته ، فان الآن السلبي يكون قد نحى جانبا ، فيغدو في مستطاع **الانسان الاعلى** ، وقد تحرر من كل ما هو ارتكاسي ، ان يرى النور بوصفه لا حد له ولا كايح . بوصفه خلقا متواصلا .

لكن هذا **الانسان الاعلى** ، اما يزال هو الانسان ، هذا المركز الشخصي لجميع افعال الفكر ، لجميع المبادرات التي بها يُبنى ويتكون تاريخ انساني ؟ وهل يمكن للانسان ، في المنظور الذي فتحه نيتشه ، ان يبقى هو ذات المعرفة وذات التاريخ ؟ لكن الا يدخل توكيد الانسان هذا لنفسه بوصفه ذاتا فسي عداد الاوهام ؟

لقد وجد هذا السؤال من يطرحه منذ اواخر القرن التاسع عشر ، ففي عام ١٨٩٢ كتب جول دي غولتييه ، وكان تلميذا فرنسيا لنيتشه ، في كتابه **البوهارية** (السيكولوجيا في آثار فلوبير) ، يقول : « ان الانا ، الانا الذي ما هو الا محض عنوان عام ،

١ - العود الابدي : نظرية فلسفية قال بها الرواقيون ، ومن بعدهم نيتشه ، وهي تنفي التقدم في التاريخ لتقول ان كل شيء يعود ويكرر نفسه دوريا . -م-

محض تمثيل مجرد ، كالحاضرة او الدولة ، مأخوذ هنا على انه كائن محبو بوحدة فعلية» . اذن فليست قيم الحرية او الحقيقة هي وحدها الوهمية في نظره ، وانما الانا نفسه وهم .

والحق ان جول دي غولتييه ، اذ يتابع مشروع نيتشه ليجلو عن الواقع كل صدا البرقع «الاسطوري» المتراكم بفعل اجيال من الاوهام الميتافيزيقية او الاخلاقية ، يحدد «البوفارية» (٢) بانها تلك «المقدرة المعطاة للانسان كيما يتصور نفسه مغايرا لما هو كائن عليه» . وعلى هذا ، فان البشر ، ممثلي ومشاهدي الاوهام التي يخلقونها ، يوهمون انفسهم بانهم الذات الشخصية للفكر او الحرية او النشاط او الارادة . كتب يقول : «ان الارادة الانسانية ، المأخوذة في دوامة العلة والمعلولات ، يتراءى لها مع ذلك انه يوسعها التدخل» .

ان الانخداع ليس موقفا استثنائيا ؛ وهو ليس وفقا على المرضى من الناس : فهذا الاستبدال للواقع بالخيال ، هذا الانقسام بين الكينونة والارادة ، ينبع من طبيعة المعرفة بالذات لان الاساس الذي تقوم عليه هو ازدواج الوجود ووعيه : فما نحن كائنون عليه فعلا لن يقبض لنا ابدا ان نعرفه ، بل اقصى ما نستطيعه هو ان نتخيله ، اي ان نريده . وان نعرف الاشياء فهذا معناه بالضرورة ان نعرفها مغايرة لما هي كائنة عليه . والانسان «لا خيار له الا في ان يتصور نفسه مغايرا لما هو كائن عليه» . وكل تأويل للكون ، سواء اكان اخلاقيا ام ميتافيزيقيا ام دينيا ام حتى علميا ، منوط بذلك الوهم ؛ فلكل انسان قدر دون كيشوت:

٢ - البوفارية : نسبة الى مدام بوفاري ، بطلنة رواية فلوبيير التي تحمل الاسم نفسه ، وقد صارت بمثابة مرادف للهروب من الواقع عن طريق اختلاق الانسان لنفسه شخصية خيالية مثالية . -م-

فهو يواجه معه طواحين هوائية يحسبها من العمالقة .
ونحن نضرب صفحا هنا عما يحمل ، في فكر جول دي
غولتييه ، سمة عصره ، وعلى سبيل المثال تصوره عن الجبرية أو
الدور الذي يمزوه الى الوراثة .

ان نيتشه في نظر جول دي غولتييه هو مثال الفيلسوف
الصاحي الفكر الذي لا يريد الانخداع بأي وهم ، وهو تجسيد
مسبق لفيلسوف الغد الذي ستكون سمته الاولى « غياب
البوقارية » (نيتشه والعود الابدي ، ص ٥٢٠) .

فمع نيتشه تم نزع الغلاف الاسطوري عن صورة الانسان
الاخلاقية والميتافيزيقية ، كما رسمتها الفا سنة من الاكاذيب
والاضاليل ، اكاذيب المذهب العقلاني الاغريقي واضاليل المذهب
الصوفي اليهودي - المسيحي ، تم نزعه عن صورة الانسان اسير
الاساطير التي نسجها بنفسه ، الانسان الصانع لاهام معيارية .
لقد أوضح نيتشه انه « قد جرى تجريد الواقع من قيمته
ومعناه وحيويته ، عن طريق اصطناع عالم مثالي شئد بالاكاذيب »
(نيتشه ، هذا الانسان ، ص ٨) .

هكذا يكون قد جرى اختراع واقع في ذاته تسود فيه قيم
مطلقة . ولم تعد الحياة هي التي تطرح الفكر ، وانما الفكر هو
الذي يطرح الحياة . والانقلاب النيتشوي الكبير سيعيد الينا ،
مع زرادشت (ص ١٢) ، « معنى الارض » .

يؤلف جول دي غولتييه حلقة في الحركة التي تبدأ باعلان
نيتشه عن موت الله وتنتهي باعلان موت الانسان في بعض
التصورات المذهبية للبنوية .

في نص يعود تاريخه الى عام ١٩١٧ ، وعنوانه **واحدة من
مصاعب التحليل النفسي** ، يطالب فرويد للتحليل النفسي
بالامتياز المربى التالي : كونه قد الحق بالكبرياء البشرية ثالث اذلال
كبير لها بعد كوبرنيك وداروين : اذلال علم النفس بعد اذلال علم
الفلك وعلم الاحياء .

— فقد كانت النظرة التقليدية ، منذ بطليموس ، قد عودت الانسان على الحياة في عالم مغلق ، هو له بمثابة المركز . وها هوذا العالم الانساني يفقد على حين بغتة مركزه بنتيجة اكتشاف كوبرنيك الذي فجّر الدوائر البلورية التي كانت تحبس الى ذلك الحين الانسان والارض في شرنقة باعثة على الاطمئنان . وقد امسى الانسان وكوكبه اليوم محض نقطة لامتناهية الصغر وعادمة الشأن في بحر المجرات والافلاك الذي لا قرارة له .

— وفقد العالم الانساني مركزه للمرة الثانية بفعل نظرية داروين البيولوجية التي استبدلت التاريخ التوراتي القصير ، الذي لا يتجاوز عمره ٦٠٠٠ سنة من الحوار بين الانسان وربّه ، بالزمن الكبير للحمة الحياة المتوحشة التي لا يمثل فيها مليوناً سنة من التاريخ وما قبل التاريخ سوى فاصل عابر في عملية انتشار الحياة على كوكبنا وتكوين كوكبنا في الفضاء الكوني .

— وللمرة الثالثة فقد هذا العالم الانساني مركزه بفعل نظرية فرويد التحليلية النفسية التي اعطت عن الانسان صورة باتت معها نفسه محبوكة بخطوط قوة او باوتار صادرة عن مناطق بعيدة وازمنة سحيقة ، ومضفورة على نحو لا يقع تحت سيطرتنا ، ومهيئة في كل لحظة وآن للانحلال (٣) .

كتب فرويد يقول : «ان المحلل النفسي يتميز بايمانه بجبرية

٣ — بصدد هذه الاذلالات الثلاثة ، الفلكية والبيولوجية والنفسية ، التي تعرضت لها نظرية مركزية الانسان للكون ، يمكن الرجوع بالعربية الى نص مدهش هو قصة نجيب محفوظ الطويلة التي جعل عنوانها حكاية بلا ابتداء ولا نهاية (راجع تحليلنا لهذه القصة في الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية ، دار الطليعة ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٧٨) . —

الحياة النفسية» (٤) ، مؤكداً بذلك أن الإنسان العقلاني والاخلاقي بالمعنى التقليدي ، الإنسان المسؤول عن افكاره وأعماله ، إنما هو وهم . فالفرد ، المتماهي مع السلطات الحاملة للالتزام الاخلاقي ، يخلق ذاتاً لتكون «مثال الانا» ، وهو ضحية أوهام «الانا الاعلى» الذي يقيم ، بحسب ما يقول لنا فرويد ، «أوثق العلاقات وأكثرها حميمية مع المقتنى النسالي ، مع الميراث السحيق القدم للفرد» . وبين «الانا الاعلى» و«الهذا» ، بين ايعازات ما فوق الشخصي ودينامية ما تحت الشخصي ، لا يعود في استطاع الإنسان أن يعرف نفسه بمفردات الذات ، وإنما فقط بمفردات البنية : فالانا ، كما سبق لجول دي غولتية أن كتب ، هو «ظاهر لا قوام له ، نقطة تثبت عندها ، في كل لحظة وأن من الزمان ، وفي توازن غير مستقر ، قوى عديدة ، معقدة ، مركبة ، لا تقف تحت ادراك» .

ويحل فرويد ، بواسطة التحليل ، حزمة هذه القوى ، ويعقلها بمفردات الطاقة ومفردات البنية .

ويقدم لنا اليوم الادب والفنون التشكيلية والسينما ، مع «الرواية الجديدة» وجماعة Tel quel (٥) والرسم التجريدي وأفلام من أشباه الفافيل لفسودار وفرنهايت (٥١) لثروفو ، تعبيرا عينيا عن غياب الـ Sujet (٦) (بكلا معنيي الكلمة ، أي غياب الحكاية وغياب الراوي في آن واحد) ، تعبيرا

٤ - سيفوند فرويد : خمسة دروس في التحليل النفسي (الترجمة العربية، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٤٤) . -

٥ - جماعة ادبية فرنسية ، ذات اتجاهات بنوية ، تصدر بهذا الاسم مجلة فكرية شهرية . -

٦ - لفظة Sujet بالفرنسية تعني لي آن واحد الذات والفاعل والموضوع .

عينيا عما يمكن ان يكونه تاريخ ، الانسان عنه غائب ، الانسان
كمركز للنشاط ، كمعطي للمعاني ، كمصدر مشخص لكل مبادرة
تاريخية .

واذا لم نشأ ان نتوقف الا عند مثال واحد ، وليكن
فرنهايت ٤٥١ ، سواء افي رواية راي برادبري ام في فيلم تروفو،
نجد ان الانسان لا يعدو ان يكون هنا نقطة عبور لقوى تنسحب
اواليتها على نطاق مدينة باسرها او عالم برمته (٧) . تقول ميلدرد
مشيرة الى اختراع التلفزيون العجيب الذي ييث على جدران
الغرفة الاربعة : «أتدري ، لو كان لدينا حائط رابع ، لما عادت
حجرتنا لنا ، بل لأمست حجرة لكثرة من أناس أفذاذ» . هذه
الشفافية ، التي بفعلها يغدو من كان يسمى بالفرد مخترقا بما
يُنقل اليه من الخارج من رأسه الى أخمص قدميه ، بلا حاجز ،
بلا رسابة كتيمة ، هذه الشفافية هي التي تحدد الانسان الآلي
الذي يقول عنه القائد بتي مونتاغ : «انه لا يحب ولا يكره احدا .
ان آله تدور ، هذا كل شيء» . وسواء في الرواية او في الفيلم
تم تلك الابداء الكبرى للانسان بواسطة الناربين لحظتين اثنتين:
اللحظة التي يشرح فيها مونتاغ لزوجته ان وراء كل كتاب انسانا،
واللحظة التي يلاقي فيها آخر البشر هذا ، بعد ان فر من مدينة.

٧ - يروي فيلم فرانسوا تروفو ، فرنهايت ٤٥١ ، قصة مدينة محكومة
بارهاب النار ، مهمة الاطفائيين فيها ان يفرموا الحرائق ، لا ان يطفئوها ،
وشافلهم الشافل حرق الكتب والمكتبات . لكن المثقفين ، حرصا منهم على
الثقافة ، يفرون الى الغابة وقد حفظ كل واحد منهم مضمون كتاب عن لهر
غيب . وفي الغابة لا يفعلون من شيء سوى تلاوة ما حفظوه ، حتى لا ينسوه ،
وتلقينه لابنائهم من بعدهم . وبطل الفيلم هو الاطفائي مونتاغ الذي يفر في
النهاية من المدينة ليصير بدوره كتابا في الغابة .

النار ، اناسا خلف كل واحد منهم كتاب . ولا وجود ، بين تينك اللحظتين ، الا لعالم الغياب الانساني حيث «يقدّ» كل واحد من مثل ما يقدر به الآخرون» ، وحيث يلقي طعنة للنار التي يكمن «جمالها الحقيقي - على حد تعبير قائد الاطفائيين - في كونها تلتهم المسؤولية والعواقب» .

لقد كان يخيل الي ، وأنا اتتبع على الشاشة صور فرنهايت ٤٥١ ، انه تتردد في اذني اصداء نبوءة ميشيل فوكو ، فسي الصفحة الاخيرة من كتابه **الكلمات والاشياء** : «ليس الانسان اقدم المشكلات التي انطرحت على المعرفة الانسانية ولا اكثرها ديمومة.. فالانسان هو اختراع يبين لنا علم آثار فكرنا بيسر وسهولة حداثة عهده . وربما وشكان نهايته ...» (٨) .

وسيضمحل الانسان «مثل وجه من الرمل في اقصى البحر» . والآن ، وبعد ان حاولنا ان نرسم من جديد لحركة لامتناهية السرعة مساراً ليس هو على كل حال مسار قدر ومصر ، لنطرح المشكلة الفلسفية الفاصلة في هذا الثلث الاخير من القرن العشرين : هل يقودنا موت الله بالضرورة الى موت الانسان ؟



لكم هي النتيجة التي يخلص اليها على ما يبدو في ايماننا هذه تأويل مجرد ومذهبي للنبوية . فدي سوسور (٩) Saussure

٨ - ميشيل فوكو : **الالفاظ والاشياء** ، منشورات غاليمار ، باريس ١٩٦٦ ، ص ٢٩٨ .

٩ - فردينان دي سوسور : **عالم لغة سويسري (١٨٧٥ - ١٩١٣)** ، مؤلف كتاب **دروس في اللسانية العامة** الذي كان له دور حاسم في تطور علم اللغة الحديث ، وتكوين المدرسة البنوية . -

او جاكوبسون (١٠) او ليفي - سترأوس لم يزعموا قط ان البنية تغطي كلية القابل للمعرفة ، بينما تزعم البنيوية المذهبية والمجردة انها ترد كل واقع الى البنية ، من دون ان ترجع ابدا من البنية الى النشاط الانساني المولّد لها ، ومن دون ان تعترف ابدا ، كما تقتضي ذلك بنيوية جدلية ، بأن المنهج البنيائي (١١) لا يمكن ان يدلّ على كل خصوبته الا بتكامله مع المنهج التكويني الذي كان هنري فالون (١٢) في أرجح الظن اول من اعطى مثاله على صعيد العلوم الانسانية .

ان مفهوم البنية ، في ايماننا هذه ، يحمل فلسفة تمثل ، في طبيعتها الدوغمائية ، نقطة الوصول لفلسفة موت الانسان ، للفلسفة التي بلا ذات .

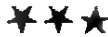
وبالفعل ، ان المقولة الاساسية في المنظور البنيوي ليست هي مقولة الكينونة ، بل مقولة **العلاقة** . والاطروحة المركزية للبنيوية هي توكيد اسبقية العلاقة على الكينونة ، واولوية الكل على الاجزاء . فالعنصر لا معنى له ولا قوام الا بعقدة العلاقات المكوّنة له . ولا سبيل الى تعريف الوحدات الا بعلاقاتها . فهي أشكال ، لا جواهر . ولقد طرح ماركس مبدأ هذه البنيوية المطبقة على العلوم الانسانية حين كتب ، في اطروحته السادسة من فيورباخ :

١٠ - رومان جاكوبسون : عالم لغة روسي ، من نواليد موسكو ١٨٩٦ ، ومن مؤسسي علم الاصوات الكلامية . -م-

١١ - تمييزا للمنهج عن الفلسفة ، وللصفة من الانتماء ، سنقول بنيوية وبنيوي للمذهب **Structuralisme** وللنسبة اليه **Structuraliste** ، وبنيائي للصفة غير المنهجية **Structural** . -م-

١٢ - هنري فالون : عالم نفس فرنسي (١٨٧٩ - ١٩٦٢) ، مختص بسيكولوجيا الاطفال ، ذو اتجاه مادي جدلي . -م-

«ان الفرد هو جملة علاقاته الاجتماعية» .
فهل هذه نقطة انطلاق لفلسفة تقول بموت الانسان ولذهب
مضاد للانسان نظريا ؟



ثمة عهد في الفلسفة على وشك ان تطوى صفحته : انه عهد
الوجودية الذي دام ثلث قرن ونيّفا .
واذا لم نأخذ من الوجودية الا جوهرها ، اي طريقتها فسي
الوقوف بمواجهة العالم ، قلنا ان الوجودية مثلت شكلا مشتطا من
النزعة الفردية . فقد شددت اللهجة ، وهذا فضلها ، على الذاتية ،
على مسؤولية الانسان ، على قلق الاختيار الانساني . ولكن على
مذبح هذا التوكيد الضروري - وهي ضرورة ما زادها الا بروزا
طغيان الحرب والسحق التوتاليتاري للفاشية الهتلرية ومآسي
الاشتراكية البيروقراطية والنافية للخصوصية - ضحت الوجودية
بالعقلاني والموضوعي ، بالصرامة العلمية والانضباط الثوري .
فلكان التاريخ منسوج فقط من بزوغ مشاريع حرة .

ان هذا التفكير بصدد الذات قد ألهب حماسة جيل ما كان
ليساوره ، في ايام الحرب والاحتلال ، الشعور بعزته الشخصية
الا عن طريق النفي والتمرد . وهكذا لم تعد الوجودية محض
تصور للعالم ، وانما درجة او موضة هيمنت ، مع التحريش
ولسنوات عدة ، على الادب والاعراف .

ولكن عندما انطرح مسألة البناء انكشف عجز الوجودية :
عجز نظري وعجز عملي في آن معا .
عندئذ بدا الجزر . ارتسمت في الافق معالم حركة معاكسة .
كانت الكلمة السحرية حتى ذلك الحين : «الذاتية» ، فصارت
مذاك فصاعدا : «البنية» .

ولعلنا نجد لهذا الانقلاب من ال «مع» الى «الضد» نظيرا ، في

مستهل القرن التاسع عشر ، يوم حلت كلمة «العضوي» الرومانسية محل كلمة «الميكانيكي» التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر .

والمسألة ليست مسألة درجة فحسب ، بل مسألة مطلب عميق تولد عن خيبة عميقة وتجربة حياتية .

اما الخيبة فقد نجمت من فشل فلسفات الوجود في تقديم اساس للعلوم الانسانية . فالتعلل بالذات وحدها ، دون سواها ، كان يغفي من طلب الموضوعية في العلاقات الانسانية . بينما راح التحليل البنائي لعلاقات انسانية متموضعة ، في الانسانية مثلاً ، يكشف عن خصوصته ويدل على امكانية تأسيس « علوم انسانية » حقيقية . وكان البحث في البنى وتعميد انظمة المؤسسات والصنائع والمعتقدات يفسحان في المجال امام التفسير والتنبؤ والتقرير بأنه اذا ما توافرت بعض الخصائص فلا بد بالضرورة ان ترتبط بها غيرها ، وبكلمة واحدة ، يتيحان امكانية منح العلوم الانسانية كيانا ليس بأدنى ، من حيث المقدرة التفسيرية والفعالية العملية ، من علوم الطبيعة .

وكان الاغراء كبيراً بالتوقف عند هذا الآن المتميز من الواقع الانساني : أن العقل المتوضع ، أن البنية ، والفلو الى حد نفي كل واقع عن كل أن آخر . كتب ليفي - سترأوس يقول : « هكذا يتبدى الوعي وكأنه العدو السري لعلوم الانسان » (١٢) .

ولقد كان ليفي - سترأوس ، التزاماً منه بعد بجانب الحلز ، يوضع أبحاثه الخاصة على مستوى محدد من الواقع : مستوى التوسطات البنائية ، بين ممارسة المجتمعات الاساسية المولدة للبنى وبين ممارسة الافراد العينية المتحدد شكلها بهذه البنى .

وقد برز الميل الى استبعاد كل ذات في الحقبة الاخيرة بوجه خاص ، منذ ان حاول آلتوسر ومدرسته القيام بتأويل بنيوي صرف لكتاب ماركس عن **الراسمال**، مختزلين الانسان الى «محض ركيزة لعلاقات الانتاج» ، وانتهاء بميشيل فوكو الذي تنبأ ، بعد «موت الله» الذي بثّر به نيتشه ، بـ «موت قريب للانسان» .

وقد ارتبطت بالخيبة النظرية الناجمة عن فشل نظريات الوجود تجربة حياتية ذات صفة اعم ايضا ، وفيها يكمن سر الاغراء الحالي للعشاريين البنيوية ، لا على صعيد العلوم الانسانية والفلسفية فحسب ، بل كذلك على صعيد الادب ، وربما عما قريب على صعيد الاخلاق . والقوة المربعة للوسائل الجماهيرية لنشر الثقافة من صحافة واعلان واذاعة وتلفزيون وسينما ، وكذلك للمؤسسات التي تستخدم هذه الوسائل لتكييف سلوك الافراد مع غايات اقتصادية واخلاقية وسياسية محددة ، هذه القوة المربعة قد خلقت وضعاً فعلياً يفتدو معه الجانب الرئيسي والظاهري من المسالك الفردية متبنيين *Structuré* بالمخططات والتصاميم ، بدءاً من التلفيق الاعلاني للافعال المنعكسة الشرطية، ومروراً بالمسالك العاطفية المقولبة ، وانتهاء بردود الافعال الجماهيرية المتبلورة وفق صيغ جاهزة . وهكذا يتراجع الى مرتبة ثانوية آن المبادرة التاريخية الخلاقة للانسان الذي يتصرف كدات مسؤولة ويشارك فعلياً ، بقراره ، في تدشين مستقبل جديد . وبالفعل ، واذا لم نر سوى سطح الاشياء ، بدا لنا التاريخ بأسره قابلاً للارجاع الى جدل بين بنى لها فعاليتها الخاصة بها ، بحيث تنتفي الحاجة - او تكاد - الى الرجوع من البنية الى النشاط الانساني المولّد لها .

جوهر المسألة اذن ان نعرف ان كان لزاماً علينا ان نبني نظريتنا على اساس هذا التشيؤ ، هذا التراجع الظاهري والمؤقت للانسان الذي قد يبدو تاريخه قابلاً للاختزال الى الجدل الاشخصي للبنى التي أنتجها هو نفسه ، ام اننا مطالبون على العكس ، مع اعترافنا

الكامل بالدور الكبير للبنى (وبالتالي بافضال شتى المذاهب
البنوية) ، بأن نعتبر البنية أنا من آناء الواقع الانساني ، أنا لا
ينفي لا الممارسة الانسانية الاساسية المولدة للبنى جميعا
(وبالتحديد انطلاقا من علاقات الانسان الفعالة بالطبيعة ومن تطور
القوى الانتاجية) ، ولا الممارسات الفردية العينية التي تتطور
بدءا من هذه البنى ، ولكن من دون أن تختزل اليها ، وذلك ما
دامت تشتمل بدورها على أن من القدرة على الابداع والخلق .
وبعبارة اخرى ، اننا اذ نقر بمشروعية البنوية كمنهج علمي
للاستقصاء وتحليل مستوى محدد من الواقع الانساني
والاجتماعي ، ننبذ البنوية عندما تزعم انها فلسفة تعطي من
الواقع الانساني تحليلا جامعا ، وتنفي من هنا بالذات أن الخلق
وأن الذاتية . والبنية في الحالة الاولى توسط لا غنى عنه ولا
بديل ، وفي الثانية استلاب معقم .



أن يكن المقصود بـ «البنية» منظومة من علاقات وقواعد
تركيب ومبادلة تربط بين مختلف حدود المجموعة الواحدة بحيث
تعيّن هذه العلاقات وهذه القواعد معنى كل عنصر من العناصر ،
يتضح أن :

١ - البحث وتحليل البنى آن ضروري في كل علم : انه آن
«تفعيد» الموضوع المدروس .

٢ - أن رواد هذا المنهج البنائي في العلوم الانسانية كانوا
ماركس وفرويد ودي سوسور .

وقد كان ماركس اول من طبق - وهذا عن وهي كما تشهد
على ذلك المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي - المنهج البنائي
في تحليله للرأسمال .

فبدءا من دراسة مختلف أشكال النظام الرأسمالي ، وعلى
الاخص الشكل الذي كان الاكثر تطورا في زمانه ، أي الرأسمالية
الانكليزية ، استنبط ماركس المبدأ التنظيمي الباطن لنمط الانتاج
الرأسمالي ولنمطي تداول المنتجات المادية وتوزيعها اللذين يترتبان
على نمط الانتاج هذا .

وقد شاد «نموذجا» مجردا يميظ اللثام عن ذلك المبدأ
التنظيمي الباطن ويعلل خصائص النظام الظاهرة والعينية .
لكن في الوقت الذي انصرف فيه ماركس الى استنباط بنية
الرأسمالية ، والترابط المتبادل بين مظاهرها كافة ، وضع نصب
عينيه مهمة محددة وهي أن يفسر ، بالضرورة الداخلية عيناها ،
تكوين هذه البنية وتطورها ودمارها .

هكذا يكون ماركس قد تجاوز من البداية التعارض الجدري
الذي اقامه دي سوسور بين التزامن Synchronie
والتفارق (١٤) Diachronie ، والذي يبقى «صليب» البنيوية
المعاصرة الذي يقض مضاجع اولئك الذين يريدون ارجاع الماركسية
الى ابعاد بنيوية أحادية الجانب وحصرية .

ومن الممكن بيان الشيء نفسه بالنسبة الى فرويد ، ولكن ذلك
ليس من صلاحيتي ولا من مقصدي . فكل ما أبقيه هو أن أبين
فقط كيف ولد النزاع بين البنية والتاريخ ، وكيف يوحى لنا
ماركس بوسائل تجاوز هذا الصراع ، وذلك باستئنافا البحث
في المشكلة من النقطة التي تركها عندها ليفي - ستراوس حين
كتب في **الفكر المتوحش** (ص ١٧٣ - ١٧٤) مشيرا الى امكانية دمج
ابحائه الخاصة بالتصور الماركسي عن المجتمعات وتاريخها : «أنا

١٤ - التزامن : دراسة جملة من الظواهر اللغوية في حقة محددة من
طور التاريخ ، وتقيضه التفارق ، وهو دراسة الظواهر اللغوية من منظور
تطورها الزمني . -م-

نعتقد ، من دون أن نشكك في الأولوية التي لا جدال فيها للبنى التحتية ، بأنه يقوم على الدوام بين الممارسة *Praxis* والتطبيق *Pratique* وسيط ، وهذا الوسيط هو المخطط المفهومي الذي يتدخله يكتمل بناء مادة بعينها وشكل بعينه ، رغم افتقارهما كليهما الى وجود مستقل ، ويصيران بنيتين ، أي كائنين اختباريين وتصوريين في آن معا . ونظرية البنى الفوقية هذه ، التي ما رسم ماركس الا معالمها الاولى ، هي ما نتمنى ان نسهم في تطويره» .

ان المنهج البنائي ، الذي طبقه ليفي - سترأوس ، قد أسهم أكثر أيضا لا في تعميق نظرية البنى الفوقية فحسب ، وإنما في تعميق مجمل البحث الماركسي ، وهذا بشرط معاملة البنية جدليا، أي بوصفها آتيا، وسيطا (بحسب تعبير ليفي - سترأوس)، لا بوصفها كلية حصرية ، كل وظيفتها ان تكون ، كما لدى بعض البنيويين المعاصرين ، استلابا ، لا توسطًا .

ليفى - سترافلس

ان اول معالم الطلاق بين البنية والتاريخ قد ارتسم من البدء لدى دي سوسور نفسه : فالتفارق ليس في نظره بنيانيا . الا انه ، انطلاقا من هذه المسألة ، أرسى أسس منهج فائق الخصوبة لتقعيد علم اللسان، مثلما كان اراد كوفييه^(١)، بالاستناد الى مسلمات تستبعد التخمين البيولوجي ، أن يعيد ، عن طريق الانشاء البنيائي ، تكوين كلية أي كائن من الكائنات الحية انطلاقا من أي جزء من أجزائه .

وقد أعاد ليفى - سترافلس نفسه الى الاذهان الخطوات الاساسية التي انجزها علم اللسان (الاسنية Linguistique) وعلى الاخص علم الاصوات الكلامية (الصواتية Phonologie)

١ - جورج كوفييه : عالم حيوان ومستحاثات فرنسي (١٧٦٩ - ١٨٢٢) ، أسس علم التشريح المقارن وعلم الاحياء . -

كما وضعه ترويتزكوي (٣) ، على اعتبار ان هذه المنجزات كانت هي الملهم لباحثه الخاصة :

١ - فعمل الاصوات الكلامية ينتقل من دراسة الظاهرات اللغوية الواعية الى دراسة بنيتها التحتية اللاواعية .

٢ - يرفض ان يعامل الالفاظ على انها كيانات مستقلة ، ويتخذ اساسا لتحليله العلاقات بين الالفاظ .

٣ - يأخذ بمفهوم النسق *Système* .

٤ - يرمي الى اكتشاف قوانين عامة (٣) .

وهكذا توصلت الالسانية ، قبل سائر العلوم الانسانية الاخرى ، الى بلوغ دقة تشابه دقة علوم الطبيعة .

١ - فقد حازت على موضوعية حقيقية . يلاحظ ليفي - ستراوس ، في **الانثروبولوجيا البنيانية** ، في معرض تعميمه للمنهج : « اننا مضطرون الى تصور البنى الاجتماعية بوصفها مواضيع مستقلة عن وعي الناس لها (مع انها هي الناطمة لوجودهم) وباعتبارها قابلة لان تختلف عن الصورة التي يكوّنونها عنها اختلاف الواقع الفيزيائي عن التمثل الحسي الذي نكوّنه عنه وعن الفرضيات التي نصوغها بصدده » (٤) .

٢ - توصلت الالسانية الى درجة من **التقعيد** مماثلة لتلك التي بلفتها علوم الطبيعة . وبذلك استحققت اسم العلم بعد ان باتت قادرة على بناء « نماذج » متلاحمة وناجعة لموضوع دراستها (وذلكم هو تعريف العلم بالذات) .

٢ - نيقولاى ترويتزكوي : عالم لغة روسي (١٨٩٠ - ١٩٢٨) ، مؤسس علم الاصوات الكلامية . - م -

٣ - ليفي - ستراوس : **الانثروبولوجيا البنيانية** ، ص ٤٠ .

٤ - المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

وقد توصلت الى ذلك بطريقتين :

ا - اولا عن طريق مفهومة **الكيف** : فالكيفي ، اي الكينونة - في - الهنا المباشرة ، الحسية ، المعاشة ، يمسي قابلا للارجاع الى المفهوم عندما يتم ادراكه على انه حد او فارق ، اي عندما يدمج بمنظومة من التعارضات والترابطات ، وبالتالي عندما يكف عن كونه فريدا يند عن الوصف ليصير آثا من بنية ، يستمد من الكل الذي ينتمي اليه تعريفه ومعناه ، والمهم في الالسنية البنائية ليس الالفاظ المنظور اليها فرادى ، بل الفوارق التفاضلية : الاختلافات في الصوت والمعنى والعلاقة بين الالفاظ التي تشكل نسق رموز لغة من اللغات .

ب - ثانيا ، ان الالسنية ، يبحثها عن النسق الكامن تحت التجربة ، تدرس هذا النوع من اللاشعور المتوضع في اللغة . وعندئذ تبني ، بالدقة الواجبة ، نموذج بنية مستترة وتتوصل الى تبديه (هـ) كامل لموضوعها : فهي تصوغ بعض المبادئ الاساسية ، المتلاحمة والكافية في آن معا لتفسح في المجال امام استنباط او بناء ، بحسب قواعد صريحة ، لجميع فروض النظرية .

علما بأن هذه المعرفة البنائية لا تعود مبنية على تمثيلات (واقعة على مستوى المرئي والمنظور) ، وانما على مفاهيم ، اي على شبكة من علاقات متبينة ، متعاقبة ، متناظرة . ولقد اقامت في الوقت نفسه البرهان، كما نوه بذلك غرانجر، على ان الرياضيات ليست النمط الوحيد للتفكير والتبديه ، وعلى ان العلوم الانسانية قد تساعد على اكتشاف نماذج جديدة ، مغايرة لتلك التي عودنا عليها علم الحساب ، لكنها لا تقل عنه

هـ - التبديه Axiomatisation : تحويل المعلومات الى بديهيات لا تحتاج

الى تحليل . -م-

دقة وتؤدي الوظائف ذاتها : امكانية ترميم المجموع بدءا من جزء من اجزائه ، وامكانية توقع التطورات اللاحقة بدءا من المعطيات الراهنة : «اذا ما توافرت بعض الخصائص ، فلا بد بالضرورة ان ترتبط بها غيرها» (٦) .

ان فضائل يمثل هذا السمو كان لا بد ان تقود الالسنية الى ان تلعب دورا رائدا حيال سائر العلوم الانسانية .

فمنذ عام ١٩٤٥ اشار ماوس Mauss الى ان «علم الاجتماع كان سيكون اكثر تقدما بكثير فيما لو اقتدى في كل شيء بمثال الالسنين» . وزاد ليفي - ستراوس ، الذي ابدى جراحة منقطعة النظر في هذا التعميم ، قوله : «لا يسع الفلسفة الا ان تلعب ، ازاء العلوم الاجتماعية ، الدور المجدد عينه الذي لعبته الفيزياء النووية ، على سبيل المثال ، بالنسبة الى مجموع العلوم الرياضية» (٧) .

ومن البنى الاولى للقراءة الى الفكر المتوحش ، ومن المدارات الحزينة الى المطبوح والنيء ، ومن اصل آداب المائدة الى مسن العسل الى الرماد ، حقق ليفي - ستراوس بلباقة مثلى تحويل النموذج الالسنى ، منتقلا على هذا النحو من نظرية في اللغة الى نظرية في القراءة ، الى نظرية في العقل ، الى نظرية في الاسطورة ، وأخيرا الى نظرية عامة في المجتمعات . وقد شاء مؤلفون آخرون ان يوسعوا تطبيق هذا النموذج ليشمل النقد الادبي ، بل حتى الخلق الروائي والاقتصاد السياسي والتاريخ .
والتساؤل عن مشروعية هذا التحويل وشروطه يعني اولا

٦ - ليفي - ستراوس ، المصدر الأنف الذكر ، ص ١٩٤ .

٧ - المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

استخلاص المسلمات التي تترتب عليه .

١ - حين يحدّد دي سوسور حقل تنقيبه العلمي ينفذ عن عمد اختزالاً مثلثاً :

أ - يفصل اللغة كمؤسسة اجتماعية عن الكلام الذي هو عملية صادرة عن الفاعل .

ب - يفصل اللغة عن تاريخ اللغة ، عن طريق نوع من القطع العرضاني ، صارفاً النظر عن الزمن ، ومنكباً على الدراسة التزامنية .

ج - يفصل اللغة عن سياقها الاجتماعي ليدرسها وفق قوانينها المحايدة وحدها .

أن هذه الاحتياطات أو هذه المسلمات المنهجية لتحديد حقل للأبحاث ولتشبيت مستوى للمعرفة مشروعة تماماً وخصبة ، بشرط أن يعي الإنسان أنه يحدد على هذا النحو مستوى للمعرفة ، ولا ينسى ذلك متى ما صار المطلوب ، عند انتهاء البحث ، الانتقال الى مستويات أخرى (لا نفي وجودها) والربط بينها وبين المستوى السالف .

لقد ذكر ليفي - ستراوس مرارا وتكرارا بحدود تطبيق المنهج البنائي هذه . ففي **الدرس الافتتاحي** الذي ألقاه في الكوليج دي فرانس ، على سبيل المثال ، أضاف قوله بعد مديح حار للتاريخ : «أن هذه المجاهرة بالايمان التاريخي يمكن أن تفاجيء بعضهم ، نظرا الى انه قد وجد أحيانا من يأخذ علينا انغلاقنا على التاريخ . . . والحق اننا نكاد لا نمارسه بالمرة ، ولكننا نحرص على الاحتفاظ له بحقوقه» . ولئن توقف في أبحاثه عند البنية أكثر مما عند التكوين ، عند النتيجة أكثر مما عند الصيرورة ، فإنه لا يستبعد البتة لا امكانية ومشروعية زوايا أخرى للمعالجة في دراسة الإنسان ، ولا وجود مستويات أخرى للمعرفة غير مستوى البنية . فقد كتب على سبيل المثال في عام ١٩٦٤ يقول ، بعد أن كان أقر

في الفكر المتوحش بوجود نوع من «الجفوة الجوهرية» (٨) بين التاريخ والبنية : «ان العلوم الاجتماعية والانسانية لها ايضا علاقاتها الاحتمالية، وعلى سبيل المثال العلاقة بين البنية والتطور: فنحن لا نستطيع عقل اي منهما الا بتجاهلنا الآخر ، والعكس بالعكس ، مما يوفر وسيلة مريحة لتفسير التكامل بين التاريخ والانتولوجيا» (٩) .

بل انه استخدم ، في تقرير الى اليونسكو عن «العلوم الاجتماعية في التعليم العالي» ، صيغا قريبة للغاية من صيغ ماركس ، عندما حدد موضوع البحث بأنه «ذلك الزوج الذي لا تفصل عراه والذي يتألف من انسانية تحول العالم وتحول نفسها بنفسها في مجرى عملياتها» (١٠) .

هذا الآن او بالاحرى هذا المستوى البنياني للمعرفة قد تجاهله الماركسيون ، بل حجبه احيانا عن الانظار ، على امتداد حقبة طويلة : فكثيرا ما حدث لهم ، على سبيل المثال ، في دراسة التصورات الفلسفية للاديان او الاشكال الفنية ، ان انتقلوا مباشرة الى دراسات الشروط الخارجية ، من دون ان يمروا اولا بالتحليل الداخلي للبنية العمل المدروس ، وبالبحث في مبدئه التنظيمي الباطن . ولا يسعنا الا ان نوافق رومان جاكوبسون حين يقول : «لست ارى كيف يمكن للواحد منا ، متى ما كانت بغيته دراسة اللغات والفنون ، الا يسعى الى وضع يده على «بنيتها» . واولئك الذين يتكلمون عن شيء آخر يثرثرون ولا يمارسون العلم» (١١) .

٨ - ليفي - ستراوس : الفكر المتوحش ، ص ٢٠٧ .

٩ - مجلة Aletheis ، العدد ٤ ، ص ٢٠٥ .

١٠ - المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

١١ - مجلة الاداب الفرنسية ، العدد ١١٥٧ ، ١٧ - ٢٣ آذار ١٩٦٦ .

ويشير الى انه لا يرى من تعارض البتة بين هذا المنهج
البنائي والماركسية، بشرط عدم الخلط بين الماركسية وبين الصورة
الكاريكاتورية الميكانيكوية للماركسية التي تدعي ، مثلا ، انها
تدرس مستوى الفن «باعتباره تفريعا ميكانيكيا عن مستويات
اخرى» .

ولنأخذ هنا مثالين متطرفين: دراسة السيد غيرو Guérault
عن ديكرت ، وكتاب جورج لوكاش عن التاريخ والوعي الطبقي .
فدراسة السيد غيرو تضع نصب عينيها ، على نحو حصري،
المنطق الباطن للعمل الادبي ، وتربط الموضوعات وتعالقها ، من
دون ان تربط. هذا العمل بكلية مجتمع بعينه وتاريخ بعينه ، ومن
دون ان ترى فيه جوابا على أسئلة تطرحها ، خارج نطاقه ، حياة
البشر في عصر محدد ؛ ومع ذلك يشكل هذا التحليل البنائي
وانشاء هذا النموذج التركيبي مرحلة اولى ومرحلة لا غنى عنها
في الاستكشاف العلمي لموضوع من المواضيع ؛ وانما بعد هذا
الفحص المدقق ، بحسب تسلسل المفاهيم ، يمكن التصدي لمحاولة
التفسير بدءا من الشروط الخارجية . أما في غير هذه الحال فان
الدارس غالبا ما يكتفي بتحديد موقع العمل الادبي بدءا من
العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في مجتمع
محدد ، زاعما - وهذا الزعم يتجاهل كلية خصوصية البنى
الفوقية واستقلالها الذاتي النسبي - انه «يرد الى» او «يستنبط
من» بحسب المنهج الميكانيكوي القائل : «ما هذا الا ...» .

وبالمقابل يعطي جورج لوكاش مكانة الصدارة في التاريخ
والوعي الطبقي لمقولة الكلية ، نافيا نفيا جذريا الاستقلال الذاتي
النسبي للبنى الفوقية ، ومعتبرا ان الطبقة العاملة تفرز الحقيقة
المطلقة المحيطة لها ، مثلما تفرز البورجوازية في طور انحطاطها
«تدمير العقل» ، حسبما ورد في مؤلف آخر للوكاش . وهذا
التصور للانتقال من البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية الى
البنى الفوقية قاد لوسيان غولدمان الى اقامة علاقة احادية

الجانب ، حدا لحد ، بين وضع نبالة الرداء (١٢) في القرن السابع عشر وبين الرؤية الماساوية للجانسنية (١٣) . وقد تسبب مخطط الاختزال والاستنباط هذا عينة في تعقيم البحث التاريخي للعديد من «الماركسيين» .

ان المنهج البنائي يمكن ان يساعد الماركسيين على تصحيح التأويل الضيق والميكانيكي لمنهج ماركس باعادته الى الازهان ان التحليل الداخلي والبنائي هو المحصلة الاولى والضرورية في كل مبحث . ولكن بشرط الا يغيب عن الازهان ان مستوى المعرفة هذا ليس هو مستواها الاوحد .

وان يكن من المشروع تماما دراسة الانظمة اللغوية وانظمة المؤسسات والصنائع والمعتقدات بحد ذاتها ، وبصرف النظر مؤقتا عن مشروطيتها وتاريخها ، فانه من غير المشروع اختزال دراسة الانسان الى دراسة الصنائع الانسانية ، من غير المشروع استبدال دراسة الممارسة الانسانية في مجملها وفي تطورها بدراسة النتائج المتوسطة لهذه الممارسة الانسانية ، وان تكن النتائج الموضوعية والتبينية لهذه الدراسة تمثل آنا ضروريا ، ولكنه محض آن واحد ، كما يشير بحق سيباغ في كتابه الماركسية والبنوية : «ان الانسان هو منتج كل ما هو انساني ... والبشر هم الذين يخلقون اللغات والاساطير والاديان والمجتمعات» (١٤) . ولولا ذلك لانتبهنا الى تصور مستتب للبنوية : فبدلا من ان

-
- ١٢ - نبالة الرداء : هم النبلاء بحكم وظيفتهم من قضاة ومحامين . -
١٣ - الاشارة هنا الى كتاب لوسيان غولدمان عن راسين الذي كسان جانسينيا . والجانسنية مذهب ديني يحد من الحرية الانسانية بحجة ان النعمة الالهية توهب لبعض البشر منذ ولادتهم بينما تحجب عن غيرهم . -
١٤ - بول سيباغ : الماركسية والبنوية ، ص ١١٤ .

نرى فيها «نموذجاً» علمياً بناء الانسان ، سمنحتها قواماً
أونطولوجياً . وهنا ايضا ينوه سيباغ بحق بأنه من غير الممكن الا
«ميتافيزيقياً» الكلام عن اشتغال مستقل ذاتياً للبنية .

ولسوء الحظ ان كلمة البنية اسم وليست فعلاً . فحين
نستعمل اسماً نميل على الدوام الى البحث وراءه عن جوهـر
وبذلك يؤول بنا الحال الى معاملة البنية على انها شيء ، لا على
انها تشكيل لفعل ليس له واقع منفصل عن البشر الذين يفعلون
والذين يعطون صفة راهنة لبنية اللغة في كلامهم او كتاباتهم ،
لبنية اسطورة ما في مسالكهم او معتقداتهم . وباختصار ، المهم
عدم التضحية بالمنتج وبفعل انتاجه على مذبح النتاج . وأحد التعاليم
الرئيسية لماركس في **الراسمال** تحذيره ايانا من الاوهام المتولدة
عن «صنمية البضاعة» .

ذلك هو الحد الاول للمنهج البنائي : الا ينسى ، تحت طائلة
الوقوع في استلاب البنية وصنميتها ، انه آن (مشروع تماماً
وخصب) من آناء البحث ، وأنه لا يتنافى البتة والآناء الاخرى ،
وبخاصة آن التحليل التكويني للانتقال من البنية الى النشاط
الانساني المولّد لها .

ان نسيان هذا الحد وإنزال مستوى البنية منزلة كل المعرفة
يقوداننا الى ميتافيزيقا واقع البنى المتعالي ، الى ما أطلق عليه
ريكور Ricoeur هذه التسمية التي حازت على رضا ليفي -
ستراوس : «كانطية بدون ذات متعالية» (١٥) . وقد بادر ليفي -
ستراوس بالفعل الى التوكيد : «خلاصة الامر الانتقال بالبحث
الكانطي الى المضمار الاتنولوجي» (١٦) .

هذا الميل الى تحويل النسق الى شيء ، الى كيان ، الى

١٥ - مجلة اسبري Esprit ، تشرين الثاني ١٩٦٣ ، ص ٦١٨ .

١٦ - المصدر نفسه ، ص ٦٣٠ .

جوهر ، والى فصله عن الممارسة الانسانية ، ظهر بسرعة حتى لدى ليفي - ستراوس ، قبل ان يتضخم الى حد مرضي لدى آلنوسر او فوكو .

فانطلاقا من الملاحظة التالية المشروعة تماما : «تضعنا اللسانية في حضرة كائن جدلي وخالق للكليات ، لكنه خارج (او ادنى) عن نطاق الوعي والارادة» (١٧) ، ينتهي ليفي - ستراوس في **المدارات الحزينة** (الفصل العشرون) ، ومن خلال تعميم قابيل للنقاش ، الى كتابة ما يلي : «ان المجتمعات ، مثلها مثل الافراد ، في العابهم او في هذياناتهم ، لا تختلف ابدا على نحو مطلق ، بل تكتفي باختيار بعض التركيبات في قائمة مثلى يمكن عند الاقتضاء اعادة تشكيلها» .

وهكذا فان طلب الموضوعية العادل الذي حمل ليفي - ستراوس على القول : «ينبغي ان نفهم الكائن بالقياس الى نفسه لا بالقياس الى انا» **(المدارات الحزينة ، الفصل الخامس)** ، يجنح رويدا رويدا نحو نزعة وضعية جديدة تدعي ، نظير القديمة ، الوصول الى واقع موضوعي يكون هو حقيقة الواقع بدون الانسان . ان الطلب العادل لـ «الثواب البنائية» سيجنح رويدا رويدا نحو نزعة مثالية بنيانية قائمة على اساس تصور نظام عمام للممكنات المتكونة ، من دون ان تظهر في اية لحظة ممارسة الانسان الخلاقة .

وبدءا من هنا لن يتردد بنويو الجيل التالي ليفي - ستراوس في الانتقال الى الحد الذي سيقودهم الى تخيل تاريخ هو محض اشتغال للبنية ، تاريخ بلا مبادرة تاريخية انسانية ، تاريخ بلا بشر ، فنراهم يعلنون بلسان فوكو انه بعد اعلان نيتشه عن «موت

«الله» فان «ما يتأكد في ايماننا هذه ليس غياب الله او موته بقدر ما انه نهاية الانسان . . . ان الانسان سيختفي» (١٨) . وهذا في الحق تعميم جديد اكثر تهورا بكثير من تعميم ليفي - سترابوس الذي اكتفى بالقول : «لقد بدأ العالم بدون الانسان وسينتهي بدونه» .

هكذا تنقضى عن العلوم الانسانية كل ذات ، وكان الذات - أي الانسان - ينبغي ان تعتبر فقط كعقدة علاقات ، كنقطة تقاطع خطوط القوة ، وليس كمعقدة علاقات ومركز تقرير وخلق في آن معا . ومما يلفت النظر ان يتم مثل هذا التعميم ومثل هذا التأويل الحصري لدور البنية في نفس الوقت الذي أبدى فيه الالستانيون ، العازفون عن اعتبار التحليل البنائي المنهج الوحيد لعلمهم ، عن حرصهم على وضعه في مكانه الصحيح من دون ان يستبعدوا أنماط المقاربة الاخرى ، وبخاصة تلك التي تعيد ادخال أبعاد التاريخ .

٢ - ان التبرير الثاني لسحب نموذج الالستنية البنائي على مجمل العلوم الانسانية لا يبقى مرتكزا الى فكرة ان المنهج الذي أثبت خصوبته في الالستنية قابل للتطبيق على علوم اخرى ، بل يمسى مرتكزه ان موضوع الالستنية هو ، في جوهره ، موضوع سائر العلوم الانسانية .

ان المسئلة الاساسية المسوغة لهذا التعميم تتمثل في ان اللغة هي الجذع المشترك لجميع أشكال الثقافة ، وان ابتداء لغة هو بمثابة رسم خط فاصل بين الطبيعة والثقافة ، وأن اللغة هي كيان الثقافة بالذات ، وأن الانسان ، بالتعارض مع الحيوان ، يتحدد بالوظيفة الرمزية .

كتب ليفي - ستراوس يقول : «إن علماء اللسان وعلماء الاجتماع لا يطبقون **مناهج** واحدة فحسب ، بل يتصدرون لدراسة الموضوع نفسه» (١٩) . وهذا الموضوع هو الاتصال .

ليس من المستبعد البتة ان تكون مثل هذه المائلة خصبة ، حتى وان كان من المتعذر الدفع بها الى غايتها القصوى : فالمحاولة الديكارتية لمائلة الكائنات الحية بالوقائع الفيزيائية الخالصة ولسحب مبادئ علم الميكانيك على تحليل هذه الكائنات لم تعط نتائج مباشرة فحسب ، بل سمحت ايضا ، في طور لاحق ، بإبراز خصوصية الحياة بعزيد من العمق .

لكن هل من المشروع ، والى أي حد ، اختزال جميع أنظمة القرابة أولا ، ثم شيئا فشيئا جميع مظاهر الحياة الاجتماعية ، الى نظام اتصال ؟ كتب ليفي - ستراوس يقول : «ان نظام القرابة لغة» . . اي مجموعة عمليات ترمي الى تأمين نمط معين من الاتصال بين الافراد والجماعات . ولئن تم «التبليغ» عن طريق نساء الجماعة اللاتي يتنقلن بين العشائر والبطون والأسر ، وليس كما في اللغة عن طريق كلمات الجماعة (المتداولة بين الافراد) ، فان ذلك لا يغير شيئا في هوية الظاهرة موضوع النظر فسي الحاليتين كليهما» (٢٠) .

وفي الفكر المتوحش يقطع ليفي - ستراوس شوطا جديدا من التعميم : فبداء من النموذج اللغوي يرسم الآن المعالم الاولى لنظرية في العقل . وهو ، اذ يربط البنيوية بنظرية الاعلام ، يرى ان الكون الذي فيه يحيا البدائيون عالم من تبليغات نظير العالم الذي نحيا فيه نحن ، ويسعى الى ان يثبت ان بنية المعرفة لدى

١٩ - ليفي - ستراوس : البنى الاولى للقرابة ، ص ٦١٢ .

٢٠ - الانثروبولوجيا البنيائية ، ص ٦٩ .

البدائي لا تختلف جوهريا عن بنية معرفتنا .

وليفي - سترأوس ، اذ يعمم هذه الاطروحة ، يطرح كمبدأ لوجود ثابتة بنيائية بالنسبة الى كل الفكر الممكن فحسب ، بل وجود ثابتة بنيائية بالنسبة الى كل التنظيم الاجتماعي الممكن : «ان كان النشاط اللاواعي للفكر يتمثل ، كما نعتقد ، في فرض اشكال على مضمون محدد ، وان تكن هذه الاشكال واحدة في الجوهر بالنسبة الى الناس جميعا ، قدامى ومحدثين ، بدائيين ومتحضرين ... يتوجب ويكفي الوصول الى البنية اللاواعية ، المضمرة في كل مؤسسة او في كل مضمون ، للحصول على مبدأ للتأويل يصلح للتطبيق على مؤسسات اخرى ومضامين اخرى » (٢١) .

وعند هذه الدرجة من عمومية الاطروحة ، لا يعود ثمة مفر من اللجوء الى فرضية بنية متعالية للفكر تسبغ على جميع اعماله هذه البنية حينها قبلها .

وعلى هذا الاساس يكون اللاوعي ، لا بالمعنى الفرويدي (اي العامر بالارغبات) ، بل بالمعنى الكانطي (اي المؤلف من مقولات ، لكن بلا احوالة الى ذات مفكرة) ، هو مصدر سائر البنى الاخرى ، ولكنه يبقى هو نفسه معطى غير قابل للتفسير ، ومن المستحيل البحث عن تكوين له لانه بالتعريف هو البدئي .

هنا يبرز للعيان حدان جديدان للمنهج البنيائي :

١ - فمع تعريف الانسان وثقافته باللغة وحدها يكون قد استبعد - من دون اعطاء سبب هذا الاستبعاد - كل قالب آخر للحياة الاجتماعية والثقافة . ومن وجهة النظر هذه تأتي دراسات لوروا - غورهان *Leroi - Gourhan* عن التقنية

واللغة بالعديد من القرائن في تأييد فرضية اخرى ونمط آخر في التفسير : ذلك ان الحد الفاصل بين الطبيعة والثقافة ، بين الحيوان والانسان ، لا يتمثل في رأيه بعتبة اللغة فقط ، بل كذلك بعتبة العمل .

هذه الاطروحة ، التي تقدم بها فرانكلن (٢٢) منذ القسرن الثامن عشر ، وصاغها ماركس نهاجيا في القرن التاسع عشر ، تؤكدنا اليوم على ما يبدو جميع أبحاث الاحالة وما قبل التاريخ والتاريخ .

٢ - أن ليفي - ستراوس نفسه ، في معرض حديثه عن التصور الماركسي للممارسة ، يتسرك «للتاريخ - السنود بالديموغرافيا والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والاثنوغرافيا - مهمة تطوير دراسة البنى التحتية بحصر المعنى» ، ويضيف قوله ، على ما فيه من غرابة : «وهذه الدراسة لا يمكن بصورة رئيسية أن تكون دراستنا، لان **الاثنولوجيا** هي في المقام الاول علم نفس» (٢٢) .

واننا لنتبين من هذا الشطر الاخير من العبارة الى أي مدى تحد مثل هذه المسلمات المنهجية من موضوع الدراسة بالذات ، وتفصله في الوقت نفسه عن التاريخ .

غير أن هذه العثرة لا تبرز لدى ليفي - ستراوس بروزا ملفتا للنظر ، وذلك بحكم اختياره لموضوع دراسته بالذات : فقد قصر أبحاثه بصورة خاصة على قبائل هندية بدائية للغاية في اميركا اللاتينية ، أي على مجتمعات تعيد بنيتها إنتاج ذاتها الى ما لا نهاية بدون تغيير يذكر ، مجتمعات هي بمعنى من المعاني بلا تاريخ .

٢٢ - بنيامين فرانكلن : سياسي وفيزيائي وفيلسوف امريكي (١٧٠٦ - ١٧٩٠) ، احد مؤسسي استقلال المستعمرات الانكليزية في اميركا ، ومخترع واقية الصواعق .
-

٢٣ - الفكر المتوحش ، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

لكن ماذا ستكون نتائج المنهج اذا ما طبق على مجتمعات «ذات اعادة انتاج موسع» ، نظير المجتمعات التي هي قيد التحول المستمر ، في بنيتها بالذات ، بفعل تطور الرأسمالية ؟

ان تطبيقا كهذا سيبرز الى السطح المشكلات المتولدة من التعارض الفعلي بين البنية والتاريخ في تصور البنيوية الذي تطور في ابان السنوات الخمس الاخيرة ، وهو تصور مجرد ومذهبي يزعم ان البنية هي الآن الوحيد والحصري في المعرفة .

ان هذه العثرة تظهر بسطوع في مؤلف ميشيل فوكو **الكلمات والاشياء** ، وبمزيد من السطوع في كتابات الباحثين الناصبين انفسهم الى الماركسية ، من امثال لوي آلتوسر وموريس غودوليه .

ميشيل فوكو

تبدو الأطروحة التي يحامي عنها ميشيل فوكو في كتابه **الكلمات والأشياء** ، للوهلة الأولى ، عادية جدا : فهو يحدد ثلاث بنى متعاقبة للمعرفة : البنية التي سادت حتى عصر النهضة ، والبنية التي سيطرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأخيرا البنية التي رأت النور في القرن التاسع عشر .
«قانون الحالات الثلاث» الجديد هذا يحظى لدى فوكو بعرض رشيق للغاية على الصعيد التأملّي والأدبي .

يصف المؤلف أولا بنية المعرفة التي سادت حتى نهاية القرن السادس عشر على أنها «السهل الكبير الأحادي الشكل للكلمات والأشياء» (ص ٥٥) . وحتى القرن السادس عشر كانت «الرموز اللغوية» تؤلف جزءا من الأشياء» (ص ١٤١) ، ولم تكن المشابهة إلا علاقة الكائن بنفسه . «كان للكلمات عين الواقع الذي تفصح عنه» (ص ١٨٠) . وكذلك الحال في النقود : «فالرموز التي تشير إلى الثروة وتقيسها كان ينبغي أن تحمل في ذاتها العلامة الفعلية

للثروة ... فالنقود لا تقيس حقا الا اذا كانت وحدتها واقعا له وجوده الفعلي وإليه يمكن ان تحال اية بضاعة» (ص ١٨٠) .
 و«لقد كانت أهلية النقود لقياس البضائع وقابليتها للمقايضة تركز لدى اقتصاديي عصر النهضة الى قيمتها الذاتية» (ص ١٨٥) .
 في أواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر طرأ تحول عميق على تصور المعرفة بالذات: فقد بثت اللغة صلة قرابتها بالاشياء (ص ٦٢) ، ويحدد فوكو البنية الجديدة للمعرفة بدءا من الفروع العلمية الثلاثة التي رأت النور يومئذ : القواعد العامة ، التاريخ الطبيعي ، وتحليل الثروات .
 وابتداء من ذلك اليوم عقدت اللغة أواصر علاقات جديدة بالاشياء (ص ١٠٩) . قلئن تكن الرموز قد شكلت ، حتى القرن السادس عشر ، جزءا من الاشياء (ص ١٤١) ، فقد صارت ، ابتداء من القرن السابع عشر ، أنماطا للتمثل ، أشارات الى المنظور والرئي (ص ١٤٤) .

وهذه المدونة من المصطلحات تتحقق على نحو نموذجي في التاريخ الطبيعي الذي يشكل الطراز البدئي للغة جيدة التكون ، أي للغة منظمة تسمح بترتيب عام لتمثلاتنا والكلام في آن معا : فتصنيف لينه (١) للأنواع تم بموجب مقارنة مع البنى المنظورة . لكن هذا التصنيف ، خلافا للتصنيفات السابقة ، لا يقوم على أساس من التشابهات ، بل بالعكس على أساس من التماثلات والتغايرات ، وهو «يتخير» من الواقع صفات الكائنات القابلة للتمييز العام : تشكلها في المكان ، عددها ، ترتيبها ، حجمها . كتب لينه يقول : «كل ملاحظة ينبغي ان تستمد من العدد ، من

١ - كارل فون لينه : عالم طبيعيات سويدي (١٧٠٧ - ١٧٧٨) ، صنف النباتات والحيوان ، واعتمد مصطلحي النوع والجنس .

الهيئة ، من الحجم ، من الوضع» (أورده فوكو ، ص ١٤٦) .
هذا التصور الكلاسيكي للمعرفة يتحدد بثلاثية مبادئ
اساسية :

١ - **الرياضيات Mathesis** بالمعنى الواسع ، اي ليس
قياس الواقع رياضيا فحسب ، بل العلم العام للقياس والجدولة
(ص ٧٠ و ٨٩) .

ب - **الصنافة Taxinomie** (٢) ، اي امكان تصنيف
التمثيلات ، وكل الكون المنظور ، في تراتب نسقي واحادي المعنى .
٣ - **التحليل التكويني Analyse Génétique** ، اي امكان
اعادة تكوين المظاهر الاكثر تعقيدا بدءا من عناصر بسيطة ، عن
طريق التركيب وفق النموذج النظري الذي تقدم اواليته المثال
الاكثر نمطية .

ويخضع تحليل الثروات لنفس تشكل التاريخ الطبيعي وعلم
القواعد العامة . فليست القيمة الدائية للمعدن هي التي تعطي
الاشياء قيمتها كما في السابق (ص ١٨٨) . ويستشهد فوكو
بالاطروحة التي صاغها اوضح صياغة سكيبيون دي غرامون في
مصنفه عن **الدائق الملكي** : «لا تستمد النقود قيمتها من المادة التي
هي مركبة منها ، وانما من الشكل الذي هو صورة الامير او رمزه»
(أورده ص ١٨٧) . والتخلي عن مسلمة القيمة الدائية للمعدن
تسمح بانشاء نظرية في النقود - التمثيل من بنية مماثلة لنظرية
الخاصية - التمثيل في التاريخ الطبيعي ، او الكلمة - التمثيل
في علم القواعد العامة .

في هذه الفروع العلمية الثلاثة تكون الرموز (الكلمات
والخصائص والنقود) بمثابة تمثيلات مبطنة بالمنظور . وكما كان
كتب فوكو في **تاريخ الجنون** (ص ١٢) : «ان ما تكون في القرنين

السابع عشر والثامن عشر ، تحت تأثير مفعول الصور ، هو اذن بنية ادراكية حسية ، وليس نسقا مفهوميا» .

اما في نهاية القرن الثامن عشر فقد راحت المعرفة تتجلى في مظهر جديد . فهي ما عادت متمركزة على مستوى التصسور والمنظور ، بل على مستوى بعد جديد للواقع : بعد بنيته المستترة .

ففي الاقتصاد السياسي ، على سبيل المثال ، عرف آدم سميث (٢) الثروة لا بمظهرها المنظور ، التمثيلي ، بل بأساسها المستتر : العمل . وفي علم الاحياء ما عادت البنية تتحدد ، بدءا من جوسيو (٤) او لامارك (٥) ، بتراصف عناصر منظورة ، وانما بعلاقة من داخل الكائن ، بمبدأ تنظيمي باطن . وكذلك الامر بالنسبة الى فقه اللغة حيث يتقدم النسق اللغوي الاساسي على علاقات الصرف والنحو الواقعة مباشرة تحت الادراك والوعي . وفي كل ميدان ومضمار تغير شكل المعرفة . ففي الاقتصاد السياسي حل العمل والانتاج محل التبادل وفسراه ، مثلما بات

٣ - آدم سميث : اقتصادي اسكتلندي (١٧٢٣ - ١٧٩٠) ، مؤلف ابحاث حول غنى الامم واسبابه ، بنى مذهبه على الاسس التالية : العمل هو مصدر الغنى ، القيمة تتحدد بالعرض والطلب ، التجارة تزدهر اذا حررت من كل القيود ، المراحة يجب ان تكون حرة وان ترتفع الى مستوى البساطة المطلق . -م-

٤ - جوسيو Jussieu : اسرة من علماء النبات الفرنسيين ، كان من اشهرهم انطوان لوران جوسيو (١٧٤٨ - ١٨٣٦) ، واضع التصنيف «الطبيعي» للنباتات . -م-

٥ - جان باليست لامارك : عالم طبيعيات فرنسي (١٧٤٤ - ١٨٢٩) ، مؤسس نظرية التولد الذاتي ونظرية التحولية التي طورها دافوين .

التنظيم البيولوجي يشكل المبدأ الداخلي لتفسير الكائنات الحية ،
وبنية اللغة المبدأ الداخلي المفسر لنظام النحو والصرف . ومن
هذا المنظور الجديد شهد العالم ما يسميه فوكو «انسحاب المعرفة
والفكر الى خارج نطاق التمثيل» (ص ٢٥٥) .

ان هذا التطبيق الباهر للمنهج البنائي على دراسة أنماط
المعرفة ثمين للغاية . وعلى الماركسيين ، بدلا من الممارسة فسي
مبدئه ، ان يعمموا استخدامه ليشمل مضامير اخرى ايضا ؛ وانه
لما يبعث على الاسف الا يكون الباحثون الماركسيون قد فعلوا ما
فعله فوكو في استنباطه البنية المشتركة لثلاثة علوم في اطرار
مختلفة من تطور الفكر الغربي ، وما فعله ليفي - ستراوس
ودوميزيل Dumézil في دراستهما للاساطير ، وبير
فرنكاستل Francastel في دراسته للفنون ، كيما ينشئوا
ويطوروا علميا دراسة البنى الفوقية .

اذن ليس المنهج البنائي بحال من الاحوال هو ما نضعه في
قفص الاتهام . بل المطلوب على العكس دمجه بكل مبحث ماركسي ،
بصفته آتيا ضروريا .

اما الاعتراضات التي نسجلها على كتاب فوكو فعلى نوعين :
اعتراضات وقائية واعتراضات مبدئية .

فالاسس التاريخية التي يبني عليها فوكو بناءه الباهر هشة
للفاية : فلتنظيم هذا «التاريخ الموازي» او بالاحرى «علم الأثرية»
الموازي لعلوم ثلاثة ولصيافة «قانون الحالات الثلاث» الجديد هذا
في شكل منهجي كامل قمين بإشباع الحاجة الجمالية لدى
القارئ اشباعا تاما ، لم يكن ثمة مفر من تحريف وقائع التاريخ
والتسلسل الزمني بعض الشيء . ومن دون ان ندخل فسي
مساجلة تفصيلية تتطلب تدخل التحليل الدقيق لمؤرخ للألسنية
ولمؤرخ لعلم الاحياء ولأؤرخ للاقتصاد السياسي ، يسعنا الاكتفاء
باعترافات المؤلف بالذات . ففوكو ، بعد استشهاده على سبيل
المثال بنص سكيبيون دي غرامون ، البالغ الاقتناع بالنسبة الى

أطروحته (ص ١٨٧) ، والذي مؤداه ان النقود هي عنوان الثروة وليست هي الثروة بذاتها ، يعيد الى الاذهان ، بعد بضع صفحات (ص ١٩٥) ، النقد الذي وجهه تورغو (٦) Turgot الى مذهب لاو (٧) Law . فقد اخذ تورغو على هذا الاخير اعتقاده بأن «النقود ما هي الا ثروة عنوانية تقوم حظوتها على دمغة الامر . فليس من غرض لهذه الدمغة الا التصديق على وزن النقود وعيارها ... اذن فالفضة ، من حيث هي بضاعة ، هي المقياس المشترك للبضائع الاخرى ، لا علامتها» . والحال ان نص تورغو يعود الى عام ١٧٤٩ ، ومتأخر بالتالي بأكثر من قرن من الزمن عن نص سكيبيون دي غرامون الذي يعود الى عام ١٦٢٠ . وقد اقتضت أطروحة فوكو ، تسهيلا لبناء المذهب ، قلب التسلسل الزمني . والامر ما كان الا ليكون ثانويا وهامشيا لولا الميل الدائب - والمؤسف - لهذه البنيوية المجردة والمتمذهبة السي معاملة التسلسل التاريخي بخفة والى استبعاد كل ما لا يتوافق بطوعية مع المذهب .

اما الاعتراض المبذئي فيشير مشكلات اشد خطورة ايضا . وقد صاغه سارتر في المقابلة التي أجرتها معه مجلة القوس L'Arc . ففوكو يصف بنى الفكر الغربي منذ عصر النهضة في تناضداتها المتعاقبة .

٦ - آن روبر جاك تورغو : اقتصادي فرنسي (١٧٢٧ - ١٧٨١) ، شغل منصب المفتش العام للخزينة ، واستلمهم مذهب الفيريوقراطيين في تطبيق عدد من الاملاحات الاقتصادية الليبرالية ، وعلى رأسها تحرير التجارة والصناعة والغاء الجمارك الداخلية . -م-

٧ - جون لاو : رجل مال اسكتلندي (١٦٧١ - ١٧٢٩) ، شغل منصب المفتش العام لمالية فرنسا ، وأسس شركة الهند الفرنسية . -م-

لكن حتى في حال التسليم بأن جدولته صحيح تاريخيا (وهذا شيء تحيط به الشكوك) ، فان فوكو ، كما كتب سارتر يقول : «لا ينبغي لنا بما يمكن ان يكون هو الاكثر اثارة للاهتمام : اعنسي كيف يتم بناء كل فكر انطلاقا من تلك الشروط ، وكيف ينتقل الناس من فكر الى آخر ... انه يميز عصورا ، واحدا من قبل وواحدا من بعد . لكنه يستبدل السينما بالفانوس السحري ، والحركة بتعاقب من السكونات» .

وبالفعل ان المدهش في **الكلمات والأشياء** ، وما يبرر اشارتنا الى «قانون الحالات الثلاث» (٨) الذي كان قد قال به اوغست كونت ، وما يردنا الى ضرب من النزعة الوضعية ، هو انه يجري وصف ظاهرة من الظاهرات ، بارتباطاتها البنائية ، ولكن من دون ان تطرح ابدا مشكلة علاقاتها بمجمل حياة البشر وممارستهم وتاريخهم . بل يكفي ان نقول ان هذه المشكلة لا تطرح ، وانما ينبغي ان نضيف انها تستبعد عن عمد وبصراحة : ففوكو يعتبر ، على سبيل المثال ، ان احدى المراحل الفاصلة في تغير منظور العلم الغربي هي المرحلة الممتدة من ١٧٧٥ الى ١٧٩٥ . لكنه لا يطرح في أي وقت مسألة الدور الذي امكن للثورة الفرنسية ان تلعبه في تغير المنظور هذا . تلك الثورة الفرنسية التي امكن لغيرو وهيبوليت (٩) ان يقولوا عنها بحق ، في معرض كلامهما عن فيخته وهيفل ، انها كانت تمثل التجربة الميتافيزيقية الاساسية لمفكري ذلك العصر .

٨ - قانون الحالات الثلاث : قانون وضعه كونت لمعرفة الطبيعة على ثلاث مراحل ، هي على التوالي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية . —

٩ - جان هيبوليت : مفكر وجودي فرنسي معاصر ، له دراسات عن ماركس وهيفل ، و تكوين بنية فينومينولوجيا الروح لدى هيفل . —

ويعلم فوكو في مقطع لاحق (ص ٢٧٤) ، من دون أن يسوق
اصلا اية حجة في تأييد هذا الاعلان : «ان الماركسية لم تحدث اية
شجة فعلية على المستوى العميق للمعرفة الغربية . فالماركسية
في فكر القرن التاسع عشر هي كالسمك في مائه ، ولو وضعت
في أي مكان آخر لتوقفت عن التنفس» .

ومما يؤكد الطابع المتهور لهذا الاعلان ان فوكو يحدد سمات
معرفة القرن التاسع عشر - التي كانت بمثابة بداية حدائتنا -
بانها بحثت عن البنى الخفية ، الباطنة ، بالتعارض مع المعرفة
الكلاسيكية التي كانت تبحث عن البنى على مستوى التمثيل ،
على مستوى المنظور والرئي .

والحال ان احدي الاطروحات الاساسية التي قال بها ماركس ،
بخصوص نظرية المعرفة ، تتمثل بالتحديد بفكرة ان قوام العلم هو
بالضرورة الباطنة ، المستترة ، وليس بالعلاقات البسيطة الثابتة
بين الوقائع . والمجادلة ضد النزعة الوضعية لا ينقطع لها حبل
لدى ماركس وانجلز ، وان كان فوكو يقرن على الدوام بينهما
وبين اوغست كونت . ولنلاحظ بالمناسبة - ولنسجل هذه
الملاحظة في جملة «التحريفات الطفيفة» التي يخضع لها التاريخ -
اننا لا نرى كيف يمكن لأوغست كونت ان يحتل مكانه في تعريف
معرفة القرن التاسع عشر كما حددها فوكو .

لكن حتى هذه النقطة ليست هي بالنقطة الجوهرية .

ففوكو لا يتوصل ابدا الى تحليل الانتقال من بنية الى بنية
اخرى لان البنية عنده كلية غريبة عن الانسان ، او كما يقول
سارتر ، هي «الشيء بدوننا» . ويتراءى لي ان فوكو يميل ،
اكثر من اي مفكر سواه ، الى اختزال علوم الانسان الى علوم
صنائع الانسان . بل انه يدرس هذه الصنائع ، المتبلورة في بنى ،
وكأنها ليست من صنع احد .

ان هذا الاقصاء للانسان هو ، في خاتمة التحليل ، حجر

الزاوية في تصور فوكو . وتبريرا له تراه يجهد لترجيح كفة الفكرة القائلة ان الانسان هو من اختلاق فكر نهاية القرن الثامن عشر ، وانه الى ذلك الحين كان يُستغنى عن كل ذات للمعرفة او للتاريخ .

يكتب فوكو (ص ٣١٩) يقول :

« قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن للانسان من وجود ، مثلما لم يكن من وجود لقوة الحياة او خصوبة العمل او الكفاية التاريخية للغة . فهو مخلوق حديث العهد جدا فطره ابداع المعرفة بيديه قبل اقل من مئتي سنة » .

ويشرح فوكو فيقول : ان الانسان لم يكن له نمط وجود خاص في التصور الكلاسيكي للمعرفة ، وذلك ما دام كل شيء يجري على مستوى التمثيل : فالمعرفة لا « ذات » لها . وكانت الطبيعة الانسانية تؤخذ في لحمة الطبيعة ، وكان من الممكن بالتالي تفريد الانسان ، اسير هذه اللحمة ، بوصفه عقدة علاقات ، نقطة تقاطع خطوط القوة ، محلا يتشابك فيه التصور والكيونة ، وبالاختصار ، كان من الممكن ان يكون نقطة فريدة ، موجة في خضم المقال Discours الذي يتمفصل فيه ما هو متصور وما هو كائن . ذلكم هو ، في تقدير فوكو ، معنى « كوجيتنو » ديكاوت (ص ٣١٨ - ٣٢٣ ، و ٣٣٣ - ٣٣٩) .

وانما عندما يظهر الى حيز الوجود مجال جديد للعلم ، عندما تكتسب المعرفة بعدا جديدا مع ولادة اقتصاد سياسي وعلم احياء وفقه لغة ، وعندما تلتف حول السطح الراكذ للتمثيل لتبحث فيما وراءه ، في البنى العميقة واللامنظورة للعمل وللحياة واللغة ، عن تفسير المنظور ، عندئذ فحسب « يظهر الانسان بوضعه الملتبس كموضوع لمعرفة وكذات عارفة » (ص ٣٢٣) . وعندما يمسي التمثيل مزدوجا بمعنى ما ، عندما يمسي محض ظاهر منظور لنظام لا سبيل الى اكتشاف قانونه العميق الا خلف هذا الظاهر ، عندئذ ايضا تمسي الذات مطالبة بأن تحتل مكانا

متميزا : أما ما دام المبحوث عنه ، فيما وراء السطح البرقش للتبادلات ، هو العمل والانتاج ، فليس ثمة من مجال لطرح السؤال بصدد معرفة من الذي يعمل ومن الذي ينتج .

كذلك عندما يكون هناك نسق لغوي يفسح في المجال امام الحركة السطحية لعلاقات النحو والصرف ، فمن حق المرء ان يتساءل عمن يعطي ، في التحليل الاخير ، للنسق والكلمات وعلاقاتها معناها . هكذا يرسم مكان الانسان في شكل فراغ في هذا التصور الجديد للمعرفة (ص ٣٢٤) .

لقد ملاً كانط هذا الفراغ بان وضع ، في قلب المدلولات كافة، الدات العلائية . ويكتب فوكو قائلا (ص ٣٢٨) : «ما نهائية الميتافيزيقا الا الوجه السالب لحادث اكثر تعقيدا بكثير حدث في الفكر الغربي ، وهذا الحادث هو ظهور الانسان» الذي هو «مزدوج غريب اختباري - علائي، اذ انه الكائن الذي منسبه تستمد معرفة ما يجعل كل معرفة ممكنة» (ص ٣٢٩) .

وبعد ان يصنف فوكو الماركسية في طليعة المذاهب الوضعية (ص ٣٣٢) - وهذا ما ينم عن استخفاف مطلق بفكر ماركس - يشرح قائلا : «ان النقض الحقيقي للوضعية ... لا يكمن فسي العودة الى التجربة المعاشة» ، بل يبدأ بطرح السؤال المتعاقب بمعرفة «ان كان للانسان وجود حقا» (ص ٣٣٢) .

وانطلاقا من هذا السؤال يسعى فوكو الى تحديد متعال بلا ذات ، تحديد نظام لكل الممكنات يكون الانسان غائبا عنه .

وهكذا يقدو الانسان محض عقدة في لائحة تتجاوزه من كل صوب وجانب : «كيف يمكن للانسان ان يكون تلك الحياة التي تتجاوز شبكتها ، نبضاتها ، قوتها الدفينة الى غير ما حد التجربة المعطاة له مباشرة ؟ كيف يمكنه ان يكون ذلك العمل الذي تفرض مطالبه وقوانينه نفسها عليه بصرامة اجنبية ؟ كيف يمكنه ان يكون فاعل لغة تشكلت بدونه قبل آلاف السنين ، وليس له عليها

ممسك ... لغة يجد نفسه مكرها على أن يقيم في داخلها كلامه وفكره ، وكان لا شأن لهما الا أن يبثا الحياة لنهاية من الزمن في جزء من تلك الشبكة التي لا حصر لامكانياتها ؟» (ص ٣٣٤) .
ثمة كلمة يتواتر ترددها في مفردات فوكو : انها كلمة «يبرق» ، وهي صورة بليغة في تعبيرها عن رؤيته للانسان : التمتع عابر عادم القوام فوق البحر الشاسع للممكنات التي لا يعدو الانسان ان يكون تعينا مؤقتا ووهيميا لها .

ان «الكوجيتو» العصري لدى فوكو «ليختلف عن كوجيتو ديكارت بقدر ما يتعد تفكيرنا المتعالي عن التحليل الكانطيسي» (ص ٣٣٤ - ٣٣٥) . وكما أن تفكيرنا المتعالي قد طرد شبح الذات او الفاعل ، كذلك فان «الكوجيتو» العصري ما عاد يميل ، نظير كوجيتو ديكارت ، الى رسم الحد الفاصل بين الفكر الحق وبين الخطأ او الوهم ، بل امسى هاجسه الوحيد ان يفصل فكرنا «حول ما هو غير معقول بالفكر في داخله وفيما حوله او تحته ، ولكن من دون ان يكون غريبا عنه مع ذلك» (ص ٣٣٥) ، كأن يفصله ، على سبيل المثال ، حول اللاشعور الفرويدي او حول البنية التي هي ، بالتعريف ، فكر لا ينقل بالفكر .

وبفضل هذا الاختزال نوحده بأن يكون «في مستطاع فكر موضوعي ان يخترق الانسان في جملته» (ص ٣٣٥) ، وأن يفصل الانسان «حول ما هو مبدوء سلفا في العمل والحياة واللفظة» (ص ٣٤١) .

وبكلمة واحدة ، لا يمكن ان توجد علوم للانسان الا متى كف الانسان نفسه عن الوجود . وهذا ما يؤكد فوكو بعبارة صريحة حينما يكتب قائلا بالحرف الواحد : «ما عاد ممكنا التفكير ، في ايماننا هذه ، الا في فراغ الانسان المختفي» ، وليضيف من ثم بأنه لا يسع المرء الا ان يقابل بـ «ضحك فلسفي كل من لا يزال يريد ان يتكلم عن الانسان ، وعن ملكوته او تحرره» (ص ٣٥٣ - ٣٥٤) .
ولئن يكن فوكو قد اعاد الى الازهان بحق الاشكال الجوهرية

الثلاثة لفهم الانسان عن طريق علم الأحياء وعلم الاقتصاد وعلم اللسان ، فانه يخلص بالمقابل الى الاستنتاج : «ان هذه الازواج الثلاثة : الوظيفة والمعار ، التنازع والقاعدة ، والدلول والنسق ، تغطي ، بلا رسالة ، كامل مضمار معرفة الانسان» (ص ٣٦٩) .

والمشكلة كلها ، في رأيي ، تكمن في هذا الحصر ، في هاتين الكلمتين : «بلا رسالة» . ويوضح فوكو ان التقدم الكبير للعلوم الانسانية يكمن في كونها أماطت اللثام عن «اللا شعور بوصف نفسه موضوعها الاساسي الاول» (ص ٣٨٣) . ويعلم عن اغتباطه بقابلية التحليل النفسي لان يقال عنه ما قاله ليفي - ستراوس عن الاثنولوجيا : ان ماثرة هذين العلمين انها «حلت الانسان» (ص ٣٩١) .

وهاكم النتيجة التي يخلص اليها فوكو : «لقد كان الانسان صورة مجازية بين صيغتين للغة ... الانسان اختراع يبين لنا علم آثار فكرنا بيسر وسهولة حداثة عهده ، وربما وشكمان نهايته ... ان الانسان سيختفي» (ص ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨) .

ما قيمة توكيد فوكو القائل ان تصور الانسان كذات مشخصة للمعرفة وكمركز للمبادرة التاريخية وللأختيار والمسؤولية هو اختراع حديث العهد ، لا يزيد عمره على قرنين من الزمن ، نظير المذهب النقدي الكانطي ؟

يكتب فوكو بتطلق : «فيما خلا الاخلاق الدينية ، لم يعرف الغرب سوى شكلين من المذاهب الاخلاقية : القديم (في شكل الرواقية او الابيقورية) المتمفصل حول نظام العالم والمستطيع ، بفضل اكتشافه لقانونه ، ان يستنبط منه مبدأ حكمة او تصورا للحاضرة ؛ ... والحديث الذي لا يصوغ ، بالمقابل ، اي اخلاق ، وذلك ما دام كل امر يقيم في داخل الفكر وحركته ليمسك باللامدرك ... انها بقطة الومي ... انسلط الضوء على ذلك الجانب المعتم الذي يشد الانسان الى ذاته ... ديب الحياة في

ما لا حياة فيه ... هذا كله هو ما يشكل وحده مضمون علم
الاخلاق وشكله» (ص ٣٣٨ - ٣٣٩) .

ان هذه الطريقة في اطراح التراث المسيحي بهزة كثف ، وفي
اربع كلمات : «فيما خلا الاخلاق الدينية» ، مع ان هذا التراث هو
الذي شغل ، الى حد كبير ، الفترة الفاصلة بين ما يسميه فوكو
بالاخلاق القديمة (الرواقية والابيقورية) وبين النفي «الحديث»
للاخلاق من منظور البنيوية المتدهبة ، لتمثل بالفعل اسلوبا صلفا
وفجأ في معاملة التاريخ . اذ لو لم تكن مثل هذه الخفة
مساهمة عديد من القرون ، لما تبدى مفهوم الانسان كذات وفاعل
على انه محض اختلاق من اواخر القرن الثامن عشر ، ومن ابتكار
روسو . وكانط ، بل لتجلى ، في القرب على الاقل ، مرتبطا بتأثير
المسيحية ، وربما حتى اليهودية ، على الفكر الاغريقي . وعلى كل
حال ، لست ادري اين يمكن لفوكو ان يوضع **اعتراقات** القديس
اوغسطينوس (١٠) او حتى ابحاث آباء الكنيسة الشرقية الذين
حاولوا ان يصوغوا ، بدءا من رؤيتهم لـ «الشخص» الانساني ،
بلغة الفلسفة الاغريقية الغربية بالفعل عن هذا الواقع .

ان هذا المفهوم لن يتوانى عن الافصاح عن نفسه حتى نسي
ايماننا هذه ، وان في مظهر علماني ، ومن ير ان الانسان لم يولد
الا في نهاية القرن الثامن عشر يجد نفسه مكرها على تحريف او
شطب العديد من صفحات تاريخنا . وابتداء بالصفحة الديكارتية:
ففي تقدير فوكو ان «الكوجيتو» ان هو الا فرز وتخيثر في داخل

١٠ - القديس اوغسطينوس : اسقف شمال افريقيا في العهد الروماني
(٣٥٤ - ٤٣٠) ، عاش شبابا صاخبا ، ثم اعتدى الى حياة الرهبنة ، وصار
اشهر آباء الكنيسة اللاتينية ، قاوم البدعة البيلاجية والدوناتيية ، حاول
التوفيق بين الافلاطونية والعقيدة المسيحية ، بين العقل والايمان ، ومن مؤلفاته
كتاب **الامترافات** ، وقد روى فيه قصة جهالته واهتدائه . -م-

عالم التمثل بين الفكر والخطأ والوهم (ص ٣٣٥) . ولقد قر قرار
فوكو على وجوب شطب كل احالة الى الذات في «الكوجيتو» ،
كل بعد للداخلية ، كل حرية .

ان هذا التصور المجرد والمتمذهب للبنىوية لا يكفي باعادة
خلق التاريخ بواسطة المراسيم ، بل يجعل حركة التاريخ بالذات
مستغلقة على الفهم .

وحرصا على عدم تعطيل جدلية التاريخ ينبغي العزوف عن
هذه الدوغمائية التي تجعل من البنية المنصر الاوحد لما هو قابل
للمعرفة ، اي ينبغي طرح مشكلة تكوين وتطور وموت البنى وحلول
بنى اخرى محلها .

وهذه الضرورة تفرض نفسها بجلاء لا مستزاد عليه عندما
يتصدى ماركسيون لدراسة الاقتصاد والتاريخ من هذا المنطلق ،
كما حاول ان يفعل كل من آلثوسير وغودلييه .

لعمري آلتوسر

في اساس محاولة آلتوسر يكمن مطلب مشروع تماما : مطلب الدقة العلمية .

انه يذكرونا في مقدمة كتابه مع ماركس بالتحويلات الفلسفية الشوهاء التي حفل بها الماضي والتي استوجبت مطلب الدقة العلمية ذاك : فلحقة مديدة من الزمن عانت الفلسفة الماركسية من اختزالها الى دور مثلث : دور المنافحة التبريرية عن سياسة بعينها وممارسة بعينها ، ودور شرعي بدءا من نصوص أنزلت بحرفيتها منزلة الحقائق النهائية ، ودور تطبيقي Praticiste يرمي ، حسب تعبير آلتوسر ، الى «بتر العالم بشفرة واحدة» (م ، ص ١٢) (١) باسم القطيعة التطبيقية ، ويقحم هذه القطيعة على

١ - اختصارا للمراجع ، سوف نشير ب «م» الى كتاب آلتوسر مع ماركس ، وب «ق ١» الى الجزء الاول من كتابه قراءة الراسمال ، وب «ق ٢» الى الجزء الثاني منه .

العلم بالذات من خلال شعار «العلم البورجوازي والعلم البروليتاري» ، ذلك الشعار الذي عاث فسادا في مضامير البيولوجيا والكيمياء والادب والفنون وفي مضمار العلوم الانسانية على حد سواء .

لقد اخذ آلتوسر على عاتقه ، احتجاجا منه على ذلك الاستعمال التقريظي والشرحي والتطبيقي للنظرية ، واعترافا منه ، كما يقول ، بأن «استعمال المعيار الطبقي ليس بلا حدود» ، اخذ على عاتقه ان يعرف على نحو مفابر العلاقة بين العلم وما ليس بالعلم ، ساعيا الى تحديد المعايير لفكر علمي اصيل يحررنا من الاوهام الايديولوجية . وبدلا من مقابلة العلم البورجوازي والعلم البروليتاري ، يقيم مقابلة العلم والايديولوجيا . ان ارجاع النظرية الى مكانتها العلمية مشروع مبرر بلا جدال . وهو الهدف الذي يضعه آلتوسر لنفسه .

كذلك ينطوي مبدا منهجه ، للوصول الى هذا الهدف ، على فائدة جلى : فآلتوسر ، اذ يعتبر ان واسمال ماركس يشكل قطيعة امكن بفضلها للاقتصاد السياسي وللتاريخ ان يرقيا الى مراقبي المنهج العلمي ، ياخذ على عاتقه ان «يتحرى عن التصور الجديد للعلم ، ذلك التصور الذي هو للراسمال بمثابة الاساس» (ق ١ ، ص ٤٦) .

يرى آلتوسر ان هناك سمتين اساسيتين تميزان نهج المعالجة العلمية للاقتصاد السياسي لدى ماركس عن ايديولوجيا سابقيه :
١ - «منهج وضع الظواهر الحسية بين قوسين» (ق ٢ ، ص ٢٤) .

٢ - «علمية هي النظرية النسقية التي تعانق كلية موضوعها وتمقل «الرباط الداخلي» الذي يربط بين الماهويات (المختلطة) للظواهر الاقتصادية كافة» .

ان التجريد والكلية النسقية هما ، في نظر آلتوسر ، المعياران

الاساسيان لما يسميه بـ «العلمية» .

ان «منهج وضع الظواهر الحسية بين قوسين» يستوجب
اولا نقدا للتجريبية ، وهو النقد الذي كرس له باشلار نفسه ،
والذي اخذ عنه آلتوسر (وحسنا فعل) ما يلي :

— لا وجود لبداية مطلقة للعلم مع «معطية خالصة» .
— ان ما يسمى بـ «الوقائع» قد سبق ان انشأته ممارسة ونظرية
سالفتان .

— كل شيء يجري اذن داخل الفكر .

لقد بات هذا النقد مألوقا لدينا بفضل كتابات باشلار ، لكن
آلتوسر احسن فعلا اذ ذكرنا به في مواجهة الاشكال المتجددة
باستمرار لـ «واقعية ساذجة» في نظرية المعرفة الماركسية .

من جهة اخرى ، كان من الضروري التشديد على اهمية آن
التجريد العلمي في مواجهة ميل التجريبية الى معالجة التجريد
بصفته جزءا واقعا من الموضوع ، ونزوعها الى ان لا ترى فسي
التجريد سوى استئصال او طرح .

وبالفعل ، كان ماركس قد ركز بقوة في أطروحاته عن
فيورباخ ، وفي مواجهة المادية السالفة ، على ذلك الآن «الفعال»
من آناء المعرفة (الذي اكتشفته وموتته في آن واحد الفلسفة المثالية
الالمانية بدءا من هيغل وفيخته) ، على مبادهة الانسان تلك حيال
الطبيعة . كتب ماركس يقول : «ان التحليل العلمي للمزاحمة
يفترض مقدما تحليل الطبيعة لباطنة للراسمال . على هذا النحو
لا يستطيع ان يفهم حركة الأجرام السماوية غير ذلك الذي يدرك
حركتها الواقعية» (الراسمال ، ٢ ، ص ٩) .

يصيب آلتوسر اذ يدعونا الى «هجر الاسطورة البراقة عن
الرؤية والقراءة الفورية» ، والى تصور المعرفة بصفته انتاجنا
(ق ١ ، ص ٢٥) .

الى هنا لا يستطيع اي ماركسي ان يبدي اعتراضا .
لكن الاختلاف يبدأ حين يحدد آلتوسر علاقات النظرية

والممارسة .

وبمزيد من الدقة حين ينشئ آلتوسر ، لتحديد ما يعنيه بالتجريد ، مفهوم «الممارسة النظرية» .

لنعد هنا الى تعاريف آلتوسر : «تقصد بالنظرية ... شكلا خاصا من الممارسة ... وتعمل الممارسة النظرية في مادة اولية (تصورات ، مفاهيم ، وقائع ...)» (م ، ص ١٦٨) . «ان الممارسة النظرية هي بذاتها معيار ذاتها ... اذ يندمج هذا المعيار تمام الاندماج بالاشكال الدقيقة لمزاولة الممارسة العلمية المعنية» (ق ١ ، ص ٧٥) .

هنا يحتج آلتوسر بمثال الرياضيات . كتب يقول (ق ١ ، ص ٧٥) : «لا ينتظر اي عالم رياضيات في العالم أن تقوم الفيزياء ، حتى حيث تطبق أقسام بكاملها من الرياضيات ، بالتحقق من صحة نظرية رياضية ما لتعلن أنها قد أثبتت ؛ فحقيقة نظريته تقدمها له بنسبة ١٠٠ بالمئة معايير خالصة من داخل البرهنة الرياضية ، وبالتالي معيار الممارسة للممارسة الرياضية ... وفي وسعنا ان نقول الشيء ذاته عن العلوم جميعا» .

الا تنطوي نظرية آلتوسر هذه ، في جذرها ، على تصور ساذج للرياضيات ؟

والحال ان آلتوسر يريد ان يؤسس على هذا التصور بالدات ما يسميه (ق ١ ، ص ٧٤) «تصورا جديدا للعلاقات بين النظرية والممارسة» .

الا ينسى هذا التصور الساذج للرياضيات الطرائق والممارسات التقنية والمشكلات الفيزيائية التي لم ترس الاسس لانطلاق الرياضيات فحسب ، بل كانت ايضا الحافز على انطلاق التجديدات الكبرى كافة ؟

بخصوص الفيزياء ، يأتي آلتوسر بذكر غاليليو (ق ٢ ،

ص ٢٤) بوصفه السلف المتقدم لجميع أولئك الذين «وضعوا الظواهر الحسية بين قوسين» ، ولكنه لا ينوه هنا أيضا إلا بأن واحد : أن التجريد الرياضي ، وهو بالفعل آن له أهميته ، لكنه لا يكتسب كامل معناه إلا بدالة ممارسة غير نظرية ، ممارسة تقنية ونفعية تقف وراء انطلاقة العلم الغاليلي مثلما تشكل نقطة وصوله : ففي القرن السادس عشر طرحت الطرائق والممارسات الجديدة في الإنتاج العملي (٢) والحرب على العلم مشكلات تعجز الفلسفة الكلامية (السكولائية) عن حلها . أن الرياضيات هي ، في نظر غاليليو ، **الأداة** التي لا غنى عنها لعلم طبيعة مشدود السى التقنيات برباط وثيق .

كان غاليليو استاذا للرياضيات في جامعة بادوفا في عام ١٥٩٢ ، وكانت غبطته عظيمة لوجوده على مقربة من **دار صناعة الهندسية** التي كتب عنها يقول أن «المثابرة في التردد عليها تفسح في المجال واسعا امام العقول التأملية للتفلسف ... إذ أن عددا كبيرا من الحرفيين يقومون بصورة متواصلة بتجريب مختلف انواع الأدوات والآلات ، وبفضل ملاحظات سابقهم ، وبفضل الملاحظات التي يبذلونها هم أنفسهم اعتمادا على انتباههم الخاص ، لا بد أن يتواجد في عدادهم أفراد ذوو خبرة فائقة وقدرة مرموقة على التفكير والمحاكمة العقلية» . أن **دار الصناعة** تلك هي ، في نظر غاليليو ، مكان ممتاز للاتصال الوثيق بين الممارسة التقنية وأبحاثه الرياضية في الميكانيكا النظرية . وغاليليو هذا يقف بعيدا جدا عن تصور آلتوسر الذي يعتقد أن «النظرية» تتطور «خارج كل صلة مباشرة بالممارسة العينية»

٢ - العملي Manufacturière : نسبة الى العمل الذي هو ، أن جاز

القول ، ما قبل تاريخ المصنع .

(ق ١ ، ص ٧٤) .

كذلك الحال فيما يتعلق بجميع مراحل تاريخ العلوم : فأحد مبادئ الفيزياء الأكثر تجريداً ، مبدأ كارنو وجول وماير ، جرى اكتشافه في ثلاثة أقطار متباينة وفي فترة واحدة تقريباً ، لأنه أوجد حلاً لمشكلة طرحتها المقتضيات الاقتصادية والتقنية لردود الآلات البخارية (٣) .

إذا صح أن الحسي ليس «معطى» خالصاً ، مباشراً ، فورياً ، لكنه مأخوذ على العكس على الدوام في شبكة من الأفكار السابقة ؛ فلا يمكننا اعتباره غير موجود أو وضعه بين قوسين . كان يحلو لباشلار أن يقول أن «الواقعة» العلمية حزمة من المفاهيم ، وهذا صحيح بشرط ألا ننسى أن القضية العكسية ليست صحيحة : فما كل حزمة من المفاهيم ، وإن منظمة في كلية مبنية ونسقية ومثلاحة ، بواقعة . ويبدو أن آلتوسر يقع ضحية الوهم نفسه حين يطالب (ق ١ ، ص ٧٥) بأن تبقى النظرية ، في شكلها الأكثر نقاءً ، «خارج كل صلة مباشرة بالممارسة العينية» . وهو يطلق على هذه الصلة اسم «الدراعية» ، ويستبدل معيار الممارسة (الممارسة العينية) الماركسي بمعيار الكلية الشكلي الصرف . يكتب مثلاً (ق ١ ، ص ٧٦) : «أن معيار حقيقة المعارف التي انتجتها ممارسة ماركس النظرية يكمن في ممارسته النظرية ذاتها ، أي في القيمة البرهانية وصفات علمية الأشكال التي كفلت إنتاج تلك المعارف» .

٣ - المشكلة المشار إليها هي مشكلة حساب المعادل الميكانيكي للحرارة . وقد توصل إلى حل هذه المشكلة كل من سادي كارنو (١٧٩٦ - ١٨٣٢) الفرنسي ، وجيمس جول (١٨١٨ - ١٨٨٩) الإنكليزي ، وروبرت فون ماير (١٨١٤ - ١٨٧٨) الألماني .

يدخل احد معاونيه (٤) في محاجة ضد ماركس ويركز نقده على مقطع من الكتاب الثالث من **الراسمال** يقول فيه ماركس : «ان اشكال الراسمال التي سنعرضها في هذا الكتاب تقرّبه تدريجيا من الشكل الذي يتجلى به في المجتمع ، على سطحه ان جاز القول ، في الفعل المتبادل لشتى الرساميل في المزاخمة وفي الوعي العادي لعملاء الانتاج انفسهم» . وهذا المقطع يثير سخط مؤلفنا ، فيرتفع صوته بالاحتجاج . «اذن ، فتلك «التجريدات» لا تحظى بإثباتها الشرعي الا بقدر ما تسمح بتوضيح العيني ، اي الواقعي ... ان مثل هذا التصور يفترض نظرية تجريبية في المعرفة .. ان ربط الانتاج النظري بواقع ما لهو محض استشباح» (٥) .

ثم يسدد سهام نقده الى تصور غودلييه الذي يؤول نظريات **الراسمال** بوصفها «نماذج» للواقع الاقتصادي ، ويدين مفهوم «النموذج» هذا لان وظيفته عملية صرف : فهو لا يعدو ان يكون ، في فهمه ، تمثيلا تقريبا للواقع يتيح امكانية تغييره وتحويله . يذهب آلتوسر نفسه الى أبعد من ذلك : فحسب الفكر ان يبقى مرتبطا بالممارسة العينية وبالحياة حتى يجر على نفسه لطخة الانحطاط ، اي حتى يتهم بالايديولوجيا : «ان علاقة البشر المعاشة بالعالم ... هي هي الايديولوجيا» . «في حوضن هذا اللاوعي الايديولوجي يتوصل البشر الى تغيير علاقاتهم المعاشة بالعالم» (م ، ص ٢٤٠) .

-
- ٤ - معلوم ان قراءة **الراسمال** شارك في تأليفه ، علاوة على آلتوسر نفسه ، من انصار المذهب البنيماني : جاك رنسيير ، بيير ماشيري ، اتيين باليبار ، روجيه استبليه . — م —
- ٥ - الاستشباح **Fantasmagorie** : فن اظهار الاشباح في قاعة مظلمة بمساعدة اخاديع بصرية . — م —

«تتميز الايديولوجيا ، بوصفها نسقا من التصورات ، عن العلم بكون الوظيفة العملية - الاجتماعية تتقدم فيها على الوظيفة النظرية (او وظيفة المعرفة)» (م ، ص ٢٣٨) .
والحق انه لا يسعنا ان نتخيل موقف معارضة اكثر جذرية من هذا الموقف من التصور الماركسي الاساسي للعلاقات بين النظرية والممارسة .

ذلك ان المرفوض هنا ليس هو فقط العلاقة العلمية التي اقامها غاليليو بين النظرية الرياضية والممارسة العينية ، التقنية . بل ان حياة البشر الحسية والعملية برمتها هي المدرجة في سقطة متاع الايديولوجيا .

يكتب آلتوسر : «الاخلاق ، في جوهرها ، ايديولوجيا» (م ، ص ٢٣٩) .

والسياسة ايضا ايديولوجيا ، مثلها مثل الاخلاق والدين . يكتب آلتوسر : «ان موضوعات المسرح الكلاسيكي (السياسة ، الاخلاق ، الدين ، الشرف ، المجد ، الهوى ، الخ) هي نظريات ايديولوجية» (م ، ص ١٤٤) ، ويضيف قوله (م ، ص ١٤٥) : «ما هذا العالم سوى عالم الاخلاق والسياسة والدين ، وباختصار عالم الاساطير والمخدرات» .

من هذه القطيعة المطلقة ، الميتافيزيقية ، بين النظرية وتلك الايديولوجيا ، التي يقر لها بفعالية عملية بين الجماهير ، ستولد نظرية الشعوذة السياسية . يكتب آلتوسر في معرض الكلام عما يسميه ساخرا «التناقض الظريف بين العمى والراسمال» ، فيقول : «لا انفي قطعا ان بساطة هذا المخطط الطهر قد استجابت لبعض الضرورات الذاتية فيما يتعلق بتعبئة الجماهير» . ويقول : انها لضرورة «لانه لا مفر من التعامل مع الجماهير طبقا لوعيتها . . اذا شئنا ان نتقدم بها الى الامام» (م ، ص ١٠٤) . على هذا النحو تنتهي الامور الى اعتبار الايديولوجيا صالحة لتوجيه الجماهير ،

والى وقف النظرية على تفوقراطي الفلسفة دون سواهم . ويبحث آلتوسر هنا (م ، ص ١٠٤) عن تأييد لاطروحته لدى غرامشي الذي كتب يقول في جملة ، يضيف عليها سياقها اصلا معنى مفاير تاما : «حين لا تتوفر لنا مبادرة النضال ، وحين يؤول النضال الى سلسلة من الهزائم ، تغدو الحتمية الميكانيكية قوة مدهشة للمقاومة المعنوية . . . (لقد هزمت بصفة مؤقتة ، لكن قوة الاشياء تعمل على المدى الطويل لصالحه) . وتتكرر الارادة الحقيقية في فعل ايمان ، في عقلانية معينة للتاريخ ، في شكل تجريبي وبدائي من المذهب الغائي الحماسي يبدو وكأنه بديل للقضاء والقدر ، للعناية الالهية . . . في الاديان الطائفية» . ويقيم غرامشي مقابلة بين «فلسفة الجماهير الساذجة» هذه وبين «فلسفة المثقفين المفكرة والمتلاحمة» (على اعتبار ان الحزب يتماهى في نظره مع هؤلاء المثقفين) .

يستشهد آلتوسر بهذا النص ، عازلا اياه عن سياقه ، كمثال على «نهج للبحث ينبغي الاخذ به» ، كما لو ان الاستعمال السوريلي (٦) للاسطورة يمت بصلة ما الى حزب ماركسي . ان الصيغ التي يستخدمها آلتوسر في مقاله عن الطلبة تنطوي على تصور كامل للحزب الماركسي : «على الشيوعيين كافة واجب اساسي ازاء العلم الماركسي - اللينيني (وهذا صحيح ، لكنه يضيف) وهذا الواجب هو الواجب الاول الاساسي للشيوعيين كافة» . ومن حسن الحظ ان دستور الحزب لا يعين مثل هذا الترتيب لواجبات مناضليه ، وإلا لكان تحول الى عصابة مسن المتدهبين بالمعنى الحرفي لكلمة متمذهب : ذاك الذي لا ينشئ

٦ - نسبة الى جورج سوريل ، وهو عالم اجتماع فرنسي (١٨٤٧ - ١٩٢٢) ، مؤلف تأملات في العنف ، بدأ ماركسيا وانتهى نقابيا فودويا ، وقال ان العنف والاسطورة محرك اساسي للجماهير .

النظرية ليقهر الرأسمالية وليبني الاشتراكية ، بل الذي يرهن على العكس النشاط الثوري بمعرفة مطلقة .

ذلك ان المسألة هي بالفعل مسألة معرفة مطلقة . يقول آلتوسر ان الايديولوجيا يفرزها المجتمع ، لكن العلم ، بالمعنى الذي يقصده ، من اين يأتي ؟ الحق ان كل مفهوم من مفاهيمه يبدو وكأنه قد ولد من عذراء ، لان هذا العلم خارجي تماما بالنسبة الى التاريخ : فهو لا يعني مجرد استقلال ذاتي نسبي ، بل يعني استقلالاً تاماً مطلقاً حيال التاريخ .

يحارب آلتوسر التأويل «التاريخاني» للماركسية ، ويحاربه ضد ماركس بالدات .

ينتقد آلتوسر ماركس على جميع المقاطع التي يفسر فيها ماركس بالشروط التاريخية حدود التحليل العلمي لمفكر لا يستطيع ان يقفز فوق حاجز زمانه ، سواء اكان هو ارسطو ام الماركنتليين ام الفيزيوقراطيين (ق ٢ ، ص ٧٦) . يلوم ماركس ، على سبيل المثال ، لانه كتب : «لا بد ان يتطور الانتاج البضاعي تمام التطور قبل ان تنبثق من التجربة بالدات هذه الحقيقة العلمية (ق ٢ ، ص ٨٠) . (المقصود هنا مفهوم العمل المجرد) .

يزايد احد المساهمين في تأليف قراءة الرأسمال ، متبنياً الفكرة نفسها بصدد النقد الذي وجهه ماركس الى موقف ريكاردو (٧) من مشكلة انخفاض معدل الربح . فماركس يسلط الضوء ، شأن فعله على الدوام ، على الشروط التاريخية لحدود فكر المنظر الذي يدرسه ، ويبين ان النقد العلمي لنمط الانتاج الرأسمالي ممكن فقط بدءاً من اللحظة التي يدخل فيها

لايدريكاردو - اقتصادي انكليزي (١٧٧٢ - ١٨٢٣) ، من اوائل المنظرين للاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، دواضع قانون الربح العقاري .

هذا النظام نفسه في طور الازمة . وتثور ثائرة مؤلفنا فيكتب مستنكرا : « هذا الربط بين الازمة والنقد هو رسالة من الايديولوجيا التاريخية » (ق ١ ، ص ٢٠٩) ، ويطالب ماركس بـ « تصور يؤسس العلم عبر قطيعة جذرية مع شروط وجود القعدة التاريخية » (ق ١ ، ص ٢٠٩) . وبعبارة اخرى ، يطالب ماركس بمقاطعة المبدأ الاساسي للمذهب المادي . وبما ان ماركس لا يستجيب بالطبع لهذا المطلب ، يخلص المؤلف الى القول : « ينبغي ان تطرح مشكلة امكانية العلم ذاته ... وماركس لا يحل البتة هذه المشكلة » . طبعي ان ماركس لا يحل مشكلة يتناهى طرحها بالدات مع مبادئ فكره النقدي : امكانية علم مولود من السماء لا من الارض .

يصادق التوسر على صحة هذا الحكم بتوكيده جازما : « لم يتفكر ماركس نظريا بالمفهوم وبالمستتبعات النظرية لنهجه الثوري نظريا » (ق ٢ ، ص ٧٥) .

ان التوسر يتصور كل شيء من منظور « القطيعة » و « الانفصال » .

ان القطيعة الجذرية للنظرية عن التاريخ ، اي القطيعة مع المادية التاريخية ، تشترط كل قطيعة اخرى . والحال ان ما ينبغي ماركس والماركسيون ليس عدم وجود قطيعة معرفية بين العلم وبين ما ليس بالعلم ، وانما ما يفونه هو كون هذه القطيعة مطلقة ، هو الطابع الميتافيزيقي لهذه القطيعة .

ميتافيزيقي ، لانها تدعي انها تسليح جذريا النظرية من التاريخ ، وتستبدل معيار الممارسة بمعيار شكلي هو معيار الكلية المتبينة (٨) .

ميتافيزيقي ، لانها تصادر على ان الانتقال من الايديولوجيا

الى العلم لا يحدث سوى مرة واحدة ، بينما يشهد كل تاريخ العلوم على ان الايديولوجيا ليست نقيض العلم ، بل ما قبل تاريخه .

ميثافيزيائي ، لانها تنفي كل جدل بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية ، وكل انتقال من واحدة الى الاخرى .

هذا التصور الميثافيزيقي للقطيعة يجد التوسر عرابا له في شخص سبينوزا . يكتب التوسر : « اذا كنا نريد ان نجد لماركس نسبا فلسفيا ، فعلينا ان نتوجه الى سبينوزا ، فبين النوع الاول للمعرفة والنوع الثاني كان سبينوزا يفترض ... وجود انقطاع جذري » (م ، ص ٧٥) .

التوسر ، الذي لا يتردد في شجب موقف لينين بصدد المصادر الفلسفية للماركسية ، او شجب موقف انجلز الذي أكد ان الاشتراكية العلمية ما كانت لتوجد قط لولا الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، وعلى الاخص لولا كانط وفيخته وهيغل (مقدمة ١٨٧٥ لـ «حرب الفلاحين») لا يتردد ايضا في شجب موقف ماركس نفسه فيكتب بكل جسارة يقول : « نستطيع ان نعتبر سبينوزا ، من وجهة النظر الفلسفية ، السلف المباشر الاوحد لماركس » (ق ٢ ، ص ٥٠) . في الواقع ، لا يكتفي التوسر بالرجوع القهقري الى المذهب العقلاني الدوغمائي ، بل قصده ، كما أوضح في مقال له عن الرجوع الى فرويد (مجلة نوفيل كريتيك ، كانون الثاني ١٩٦٥) ، ان يكون لماركس ما كانه لاكان (٩) لفرويد . فالدكتور لاكان امكنه ، على ما ينبئنا التوسر ، أن ينظم في نظرية علمية نتاج فرويد من خلال فك الغازه على ضوء مناهج الالسنية البنائية .

٩ - جاك لاكان : طبيب فرنسي ومن اهم مطوري التحليل النفسي في العصر الحاضر . -

وسوف يستعير آلتوسر من التحليل النفسي والالسنية البنائية الادوات الرئيسية لبنائه النظري : فمفهوم «التعيين التضافري» (١٠) مقتبس من التحليل النفسي لتحديد خصوصية الجدل الماركسي بالمقارنة مع الجدل الهيجلي ، ومفهوم السببية الكنائية مقتبس من لاكان ، ومفهوم السببية البنائية مقتبس من الالسنية، ومفهوم العلمية المتحددة بطابع الكلية النسقية مقتبس من مبادئ البنيوية ، الخ .

يسعى آلتوسر الى فهم ماركس من خلال تلك الشبكة من المفاهيم المستقاة من التحليل النفسي والالسنية البنائية، وينكب بالتالي على ما يسميه (وهذا مصطلح مقتبس بدوره من عبادة التحليل النفسي) بقراءة «أعراضية» Symptomale لماركس يحدد سماتها على النحو التالي : «كان علينا ان نخضع نص ماركس ... لقراءة «أعراضية» لنكتشف فيه ، من خلال استمرارية الكلام الظاهرية ، الثغرات والفراغات والفلتات ، اي المواضع التي يكون فيها كلام ماركس هو غير المقال من صمته المنجس في كلامه بالذات» (ق ٢ ، ص ١٠٧) .

هذه القراءة «الأعراضية» لماركس هي في الواقع مجادلة طويلة ضد ماركس . فما تصور العلم الذي تسمح هذه القراءة الاعراضية لماركس بإحلاله محل التصور الذي صاغه بفائق الوضوح ماركس نفسه ؟

يحدد آلتوسر في البدء هدفه : «ان نقيس بأكثر قدر ممكن من الدقة درجة الوعي الفلسفي الصريح التي وصل اليها ماركس اثناء انشاء الرأسمال» (ق ٢ ، ص ٩) .
ويعطينا من الصفحة التالية (ق ٢ ، ص ١٠) نتيجة بحثه :

١٠ - التعيين التضافري *Surdétermination* : في الاصل مصطلح

سيكولوجي يشير الى تميش السلوك وتحدده بدوافع مختلفة متضاربة .

«ان تأملات ماركس النهائية في الراسمال لا تعطينا المفهوم المتطور ولا حتى المفهوم الصريح لموضوع الفلسفة الماركسية» .
انه لما يتفق وروح الماركسية تمام الاتفاق الا ننظر السى نصوص ماركس على انها مقدسة ومحرم المساس بها ، متعالية من حيث المبدأ على النقد ، وذلك على وجه التحديد لان تطبيق منهج ماركس النقدي حيال العلماء السابقين على ماركس نفسه يقودنا بالضرورة ، بحكم المبدأ ذاته الذي يدينه آلتوسر ب «التاريخانية» ، الى اكتشاف حدوده التاريخية . ان كل تطوير خلاق يقتضي اذن هذا التمهيع النقدي .

كذلك فانه من حق الماركسي ، بل من واجبه ، أن ينطلق من منجزات العلم الراهنة ، وعلى سبيل المثال من أبحاث لاكمان والبنوية ، كي يفهم فهما أفضل الأهمية العلمية لاكتشافات ماركس ، وهنا كذلك نزولا عند حكم مبدأ يدينه آلتوسر بالهيفية: اذ كتب ماركس ، في نص يشير شديد غيظ آلتوسر وتلامذته ، يقول ان : «تشریح الانسان هو مفتاح تشریح القرد» (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ، ص ١٦٩) . وانما على ضوء التطور الراهن للعلوم يمكننا ان نفهم فهما اكمل ما كنه الثورة العلمية التي أنجزها ماركس .

أما ما هو قابل تماما للنقاش بالمقابل فهو لصق مخطط عسفي بماركس ، ومحاولة تجريد ماركس من كل ما لا يدخل فسي هذا المخطط .

ذلك ان الامر ينتهي بالمرء ، اذا ما أحل وعيه الفلسفي الخاص محل وعي ماركس ، لا الى اتهامه باللاوعي الفلسفي فحسب ، بل كذلك الى عزو فلسفة مغايرة لفلسفته اليه ولو استبعد ، اذا ما دعت الضرورة ، ثلاثة أرباع نصوصه واقتضب الربع الاخير بغية تأويل الباقي «بتصرف» كبير ، والاعلان بكل بساطة عن «الحيرة» او «التشوش» في كل مرة يقاوم فيها ماركس هذه المعالجة .

يلخص آلتوسر مثلاً على النحو التالي التجربة التي استخلصها من تطبيق منهجه (ق ٢ ، ص ١٠٩) : «لقد استجوبنا ماركس من خلال الحكم الذي أصدره بنفسه على المتقدمين عليه ، مؤسسي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ... وقد اصطدمنا بتعاريف مبللة أو غير كافية . وقد رأينا أن ماركس ما كان يتوصل الى التمثيل الفعلي لمفهوم الفارق الذي يميزه عن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ... كان يلقي بنا إما في محض تمييز شكلي ، الجدل ، وأما في أساس هذا الجدل الهيفلي ، أي في تصور ايديولوجي معين للتاريخ» .

وبما أن آلتوسر يطالب ، باسم مصادراته ، بأن يجحد ماركس الميراث الهيفلي ، وبما أن النصوص تتمرد على هذا الامر المفروض فرضاً ، يجد آلتوسر هذه النصوص «مذهلة» (ق ٢ ، ص ٢١) ، و«مبللة» (ق ٢ ، ص ٢٢) ، و«ملفزة» (ق ٢ ، ص ١٣) ، و«محيرة» (ق ٢ ، ص ١٢) ، ويخلص الى الاستنتاج : «أن عدم الاكتمال النظري لحكم ماركس على نفسه قد تأتت عنه اخطر ضروب سوء التفاهم» (ق ٢ ، ص ٣٧) .

وعندما يساق انجلز بدوره ، نظير ماركس ، أمام لجنة تطهير المفاهيم هذه ، يصدر عليه حكم ادانة صارم مماثل بسبب تلك «النصوص المدهشة» التي - على ما يقول لنا آلتوسر - «تدخل التاريخ بمعنى تجريبي ، ايديولوجي ، حتى في مقولات ماركس النظرية» . ويتابع فيقول (ق ٢ ، ص ٦٥) : «لا أريد دليلاً على ذلك سوى اصراره على الترداد بأنه ما كان في استطاع ماركس أن ينتج في نظريته تعاريف علمية حقيقية ، لاسباب تعود الى موضوعه الفعلي ، الى الطبيعة المتحركة للواقع التاريخي» . ومن يتمسك بموضوعه الفعلي وبحركته ، بدلاً من أن يرمي بذلك كله في سلة الايديولوجيا ، يسقط ، في نظر آلتوسر ، في النزعة التجريبية : «أن النظرية الفلسفية موسومة - وأي وسم ! - بالايديولوجيا التجريبية للمعرفة التي تقوم مقام المعيار النظري

لاعتراض شميت ولرد انجلز على حد سواء» (ق ٢ ، ص ٢٢) .
 ان هذا الموقف من ماركس موقف يميز مدرسة آلتوسر .
 هكذا يكتب ، على سبيل المثال ، احد مؤلفي **قراءة الرأسمال** في
 معرض معالجته مخطط **الرأسمال** : «لقد لاحظنا ، ونحن نشرح
 النصوص التي خصصها ماركس لتقديم مخطط كتابه ، ان صعوبة
 الطرح الجيد لهذه المشكلة ، البسيطة اصلا ، تنأت جزئيا مما
 قاله ماركس نفسه عن منهجه» (ق ٢ ، ص ٣٩٩) . وبالفعل ،
 لا شيء أزعج من نصوص ماركس نفسه بالنسبة الى من يريد ان
 يقرأ **الرأسمال** وفق مبادئ آلتوسر . يتابع مؤلفنا برباطة جأش
 (ق ٢ ، ص ٤٠٠ - ٤٠١) : «لقد انطلقنا من نص **(الرأسمال** ،
 ٦ ، ص ٤٧) ينشئ فيه ماركس نفسه مفهوم تنظيم الرأسمال...
 والحال ان مفهوم تنظيم الرأسمال النابع منه لا يطابق ابدا
 موضوعه ... ان ذلك النص ملتبس المعنى جوهريا بقدر ما يمثل
 بعد صياغة هيغلية لموضوع غير هيغلي ... وماركس يسمي على
 الدوام منهجه هيغليا في حين ان ما من معنى من المعاني التي
 تجعل من هذا المفهوم لدى هيغل مفهوما محددا واضحا بقادر على
 تفسير نظام العرض الماركسي حقا» .

ليس بيت القصيد هنا هذه الصياغة او تلك ، الصحيحة بقدر
 او بآخر ، وانما مبدأ المنهج بالذات . ويقودنا المؤلف الى لب
 المشكلة بالذات : علاقات ماركس وهيغل ، وبموضع جداله ضد
 ماركس على المستوى الذي وضعه عليه آلتوسر : إحلال منهج
 بنيوي محل المنهج الجدلي ، وإحلال البنية محل **التناقض** مفهوما
 أساسيا **للرأسمال** .

في **قراءة الرأسمال** نشرح لنا المسألة بجلاء :

«من الممكن جدا الا يشير التناقض الا الى نمط **الفعالية**
 الخاصة بالبنية ... وعلى هذا الاساس نستطيع القول ان ماركس
 يفكر من خلال المفهومين **الهيغليين** ، التناقض وتطور التناقض ،

بشيء ما جديد كل الجدة وان لم يتوصل الى صياغة مفهومه :
نمط عمل البنية» (ق ١ ، ص ١٤٢) .

ولا تثريب اذا ما أدى هذا المشروع ، الرامي الى تجريد
الراسمال من حركته الجدلية ، الى الاصطدام المكشوف بماركس .
«علينا ان نتحاشى فخ قراءة هيغلية للراسمال ، قراءة
تزعّم ان شكل البضاعة يحتوي بذرة سائر تناقضات نمط الانتاج
الراسمالي» . ويزايد محرر آخر (ق ١ ، ص ٢٥٦) : «يخلق بنا
ان نتساءل الى أي حد يوجد ، في الراسمال ، منطق للتناقض» .
هذا مع ان تلك «القراءة الهيغلية» هي القراءة التي حددها
ماركس بلا ادنى ابهام وبالألفاظ نفسها التي يدينها بها مؤلفو
قراءة الراسمال : ففي رسالته المؤرخة في ٢٢ حزيران ١٨٦٧ ،
جوابا منه على انجلز الذي كان قد نصحه ، في ١٦ حزيران ، بأن
يعالج مطلع الراسمال «على طريقة الموسوعة الهيغلية» (١١) ، ولاسيما
ان الجمهور «حتى المثقف غير مهيا البتة لهذا المنهج في التفكير» ،
يشرح ماركس كيف نهج على وجه التحديد نهجا جدليا : « ان
الشكل الأبسط للبضاعة ... يحتوي كل سر شكل المال ، ومن ثم
in Nuce (في شكل بذرة) سر جميع الاشكال البورجوازية
لنتاج العمل» (وسائل حول الراسمال ، ص ١٦٣) . وكما يبين
ماركس كيف تنمو هذه «البذرة» وتتطور بطريق التناقض ، يفاقم
من خطورة حالته باضافته قائلا : «ان خاتمة فصلي الثاني ، حيث
رسمت الملامح العامة لتحول الحرفي المعلم الى راسمالي - بفعل
تغيرات كمية - ستبين لك انني أستشهد فيها باكتشاف هيغل
فيما يتعلق بقانون التحول المفاجيء من التغير الكمي الصرف الى
التغير الكيفي على اعتبار انه قد قام البرهان الفوري على صحته
في التاريخ وفي علوم الطبيعة» .

وليس ذلك من عارض الصدف : فمند ١٨٥٨ كتب ماركس الى انجلز (ص ٦٣) يخبره انه عاود قراءة منطق هيفل بنية تحديد نهج صياغة الرأسمال .

من بعد ماركس نستطيع ان نذكر ، من بين الضحايا الرئيسيين لـ «فخ القراءة الهيفلية» ، انجلز الذي يلاحظ آلتوسر بصدده بياس (ق ٢ ، ص ٦٥) : «نصوص انجلز هذه لا تدع ، ويسا للاسف ، مكانا لاي التباس» . وبالفعل ، ان انجلز هو الذي أسدى النصيحة التالية الى كونراد شميت (١٢) : «قارن التطور من البضاعة الى الرأسمال لدى ماركس ، مع التطور من الكينونة الى الماهية لدى هيفل ، تصل الى موازنة اخاذة» (رسالة ١ تشرين الثاني ١٨٩١) .

اما الضحية الاخرى لـ «فخ القراءة الهيفلية» عينه فهو لينين الذي كتب يقول انه لا يمكن للمرء ان يفهم الرأسمال من دون ان يكون قرا وتمثل منطق هيفل .

ان ما يبدو مثيرا للغيظ في نظر آلتوسر هو ما يسميه بـ «الغلطة التي تخط بين تطور المفاهيم النظري وتكون التاريخ الفعلي» (ق ٢ ، ص ٦٦) . وبود آلتوسر لو يلقي ثبعا ذلك على كاهل انجلز وحده ولو يبرى ذمة ماركس . فقد كتب يقول : «هذا مع ان ماركس ميّز بعناية بين ذينك النسقين» (ق ٢ ، ص ٦٦) . وهذا مع ان نصوص ماركس تعطي الحق لانجلز لا لآلتوسر . فقد قال ماركس بالضبط عكس ما يريد آلتوسر ان يقوله اياه .

١٢ - كونراد شميت : اقتصادي وفيلسوف الماني (١٨٦٣ - ١٩٣٢) ، من انصار الماركسية في البداية ، وله مراسلات مع ماركس وانجلز ، وانتهى تحريفيا .

ينوه ماركس بالفعل ، بخصوص كل فصل من **الراسمال** ، بذلك التوافق بين المنطقي والتاريخي . ففي رسالته الى انجلز في ٢ نيسان ١٨٥٨ ، التي يعرض فيها مخطط **الراسمال** في شكل يجهد مؤلفو **قراءة الراسمال** عبثا للتعتيم عليه ، يقول ماركس : «ان الانتقال من الراسمال الى الملكية العقارية هو في الوقت نفسه تاريخي ، وذلك لان الشكل الحديث للملكية العقارية ينبع من تأثير الراسمال في الملكية العقارية الاقطاعية ... كذلك ليس الانتقال من الملكية العقارية الى العمل المأجور جدليا فحسب ، بل تاريخي ايضا ، نظرا الى ان الحصيلة الاخيرة للملكية العقارية الحديثة هي ارساء العمل المأجور على نطاق عام» (وسائل حول **الراسمال** ، ص ٩٥) . وبصدد القيمة يلح ماركس قائلا (ص ٩٦) : «بالرغم من انها تجريد ، فهي تجريد تاريخي ما امكن الشروع به الا على اساس تطور اقتصادي محدد للمجتمع» . قطعنا ، ان تاريخانية ماركس مستعصية لا براء منها ! وبصدد الانتقال من المال الى **الراسمال** ، يكرر ماركس القول : «هذا الانتقال تاريخي ايضا» (وسائل ، ص ٩٨) .

يكتب ماركس ، معمما هذه الاطروحة الاساسية ، في **المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** التي استشهد بها آلتوسر : «يمكن ان يوجد المال ، وقد وجد تاريخيا ، قبل ان يوجد الراسمال ... من الممكن القول اذن ان المقولة الابسط تستطيع ان تعبر عن علاقات سائدة لكل اقل تطورا وجد تاريخيا قبل ان يتطور الكل في الاتجاه الذي يخد تعبيره في مقولة عينية . وضمن هذه الحدود ، تتوافق مسيرة الفكر المجرد ، الذي يرقى من الابسط الى الاعمق ، مع السيرة التاريخية الفعلية» (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ، ص ١٦٦ - ١٦٧) .

ان التكذيب الصارخ الذي ينطق به نصوص ماركس كافة لا يمنع آلتوسر من التوكيد : «لا يمت نسق البرهنة العلمية بصلة الى النسق التاريخي» (ق ١ ، ص ٦٠) .

يميط آلتوسر لنا اللثام ، في معرض سعيه الى استخلاص النتائج النهائية من هذه المجادلة ضد ماركس ، عن جذر خطأ ماركس وانجلز ، فيقول : «ما نظرية المعرفة الكامنة التي تقول بتماهي التاريخ والمنطق سوى ايدولوجيا تجريبية النزعة للمعرفة» (ق ٢ ، ص ٦٩) . والحال ان ما يسميه آلتوسر بـ «ايدولوجيا تجريبية النزعة للمعرفة» هو بكل بساطة نظرية المعرفة المادية التي تركز الى مبدئين ينكرهما آلتوسر :

١ - ان المعرفة ليست مطلقة الاستقلال عن التاريخ (وهذا ما يسميه آلتوسر بالتاريخانية) .

٢ - ان البناء المفهومي هو على الدوام نموذج مقرب بقدر او بآخر من الواقع ، وانه لا سبيل الى التحقق من درجة المقاربة الا بالممارسة (وهذا ما يسميه آلتوسر بالتجريبية والدرائعية) . وبالفعل ، انه يرى ان «تاويل الراسمال باعتباره نموذجاً نظرياً هو عرض من أعراض سوء التفاهم التجريبي للنزعة ... شكل من اشكال الدرائعية النظرية» (ق ٢ ، ص ٧٠ - ٧١) .

بوسع المرء ان يتساءل عن اسباب هذا الاصرار على مناقضة ماركس بصدد نقطة اساسية : علاقات المنطقي والتاريخي . والواقع ان القصد من ذلك تجريد الماركسية كلياً من الميراث الهيفلي .

هكذا يجد آلتوسر نفسه منقاداً الى رد شهادة ماركس بالذات بصدد علاقاته بهيفل وبصدد دور التناقض كمولد للرأسمال . فكرتان رئيسيتان ، مقتبستان الواحدة عن البنيوية والثانية من التحليل النفسي ، تتسلطان على تصور آلتوسر ومدرسته بخصوص التناقض لدى ماركس :

١ - «ما التناقض لدى ماركس سوى نمط فعالية البنية» (ق ١ ، ص ١٤٢) .

٢ - «بشكل «التعيين التضافري» خصوصية التناقض

الماركسي» (ق ٢ ، ص ١٧٣) .

حين ظهر في مجلة *La Pensée* مقال آلتوسر عن
التناقض والتعيين المتصافري ، كتب غسي بس (١٢) *Bess*
بساد في العدد التالي (لا بانسيه ، العدد ١٠٧ ، ص ٥٨) : «لو
كان من المحتم علينا الا نرى سوى الجواب التي يشدد عليها لويس
آلتوسر ، لانهى بنا المطاف الى التساؤل عن صلة القرابة التي
يمكن ان تكون موجودة حقا بين جدل ماركس وجدل هيفل» .

علما بأن هذه القرابة قد حددها بمنتهى الوضوح ماركس
نفسه وأولئك الذين عقدوا النية على قراءة ماركس من دون ان
ينبدوا جانباً نصوص ماركس . من هذا القبيل ، مثلاً ، يخلص
أوغست كورنو (١٤) ، الذي يتكلم آلتوسر عنه على الدوام بأعجاب
مشروع وان أغفل ان يذكر ان دراساته العلمية الرصينة ، المبينة
على أساس احترام النصوص ، تتناقض كل التناقض مع «القراءة
الأعراضية» لآلتوسر ومدرسته ، يخلص الى الاستنتاج التالي :
«قدمت فلسفة هيفل لماركس ، بالرغم من طابعها المثالي والمضلل ،
عناصر هامة لصياغة مذهبه ، وعلى الأخص :

— تصور التطور الجدلي للواقع ؛

— خلق الانسان لذاته بعمله» (١٥) .

مع ذلك ، يزعم آلتوسر انه «لا يجوز خلط نظرية هيفل بحكم
ماركس على هيفل» (م ، ص ٢٠٩) .

١٣ — في بس : من ايديولوجي الحرب الشيوعي الفرنسي . —

١٤ — أوغست كورنو : كاتب فرنسي ماركسي معاصر ، مؤلف ماركس

وانجلز ، حياتهما وفكرهما (وقد صدر بالعربية عن دار الحقيقة في اربمسة
أجزاء) . —

١٥ — أوغست كورنو: «ماركس وانجلز ، حياتهما وفكرهما» ، المنشورات

الجامعية الفرنسية ، ج ٣ ، ص ١٤٥ .

حين يقول ماركس في تدليل الطبعة الثانية من **الراسمال** ،
مثلا ، ان الجدل لدى هيغل «رأسه الى أسفل . ومن الواجب
قلبه لاكتشاف النواة العقلانية تحت الغشاء الصوفي» ، يـسـرد
آلتوسر بالقول : «انه لما لا يمكن تصويره الافتراض ... بأن
الجدل يمكن ان يقيم في نظام هيغل كما تقيم النواة في غلافها»
(م ، ص ٨٩) .

حين يتحدث انجلز ، في كتابه عن **لودفيغ فيورباخ** ، عن
«قلب» هيغل من قبل ماركس ، يزج بنا ، على ما يقول آلتوسر
(م ، ص ٩٠) ، «في درب مسدود» .

ان هذا الحكم القطعي ينطبق بالبداية على لينين الذي عن
له في **دفعاته** ان «يقرا هيغل قراءة مادية» (ص ٨٦) ، والذي رأى
في هيغل ماديا مقلوبا ، وهذا في رأي آلتوسر آية الضلال
والجهالة ، اذ كتب يقول : «اذا كان قلب هيغل في الماركسية له
ما يبرره فعلا ، فهذا معناه ان هيغل هو بالاساس مادي مقلوب»
(م ، ص ٩١) .

وهذا ، في تقدير آلتوسر ، أبشع انحطاط للنقد «الانتقائي»
و«الايدولوجي» . كتب يقول : «سيقال ، مثلا ، ان ماركس
استطاع ان يميز لدى هيغل **النهج من المضمون** ، وانه طبقه فيما
بعد على التاريخ . وسيقال ايضا بطيبة خاطر انه اوقف النظام
الهيغلي على قدميه من جديد ...» (م ، ص ٦٩) . لكن آلتوسر
نسي ان يقول لنا ان الفاعل المجهول هو في الحالة الاولى انجلز ،
وفي الحالة الثانية ماركس نفسه .

كان ماركس قد اخذ على عاتقه ان يعلل اصل تطور بنية من
البنى وزوالها . وللوصول الى ذلك ، استعار من هيغل مفهوم
التناقض وأعطاه معنى جديدا .

من الطبيعي اذن ان تدور حول مفهوم التناقض هذا المناقشة
بصدد دور البنية في فكر ماركس .

كيف يمكن لمفهوم التناقض ان يسمح بصوغ نظرية بنيانية للتفارق ؟

ان التناقض ، كما يتصوره هيغل في منطقته محركا لكل تطور، وبإدء ذي بدء لحركة المفهوم ، قابل لان يعرف في اللغة الراهنة للبنوية بأنه بنية التفارق .

يبد ان مفهومة Conceptualisation الزمن على هذا النحو تشكل نфия للتاريخ بمعناه الحصري ، لان هذا الانتشار الضروري كل الضرورة للروح المطلق يستتبع في أن معا نهاية للتاريخ ومعرفة مطلقة ينطلق منها المفكر ليعيد بناء الصيرورة ، ونقطة انطلاق تكون حبلی من الاساس بالمستقبل كله . وبين الاثنتين لا مكان لاية مبادرة خلاقه . كتب هيغل يقول : « هذه الحركة هي الدائسة الآية الى نفسها ، الدائرة التي تفترض بدايتها ولا تدركها الا في النهاية » (فينومينولوجيا الفكر ، ٢ ، ص ٣٠٦) .

هكذا نجد التاريخ برمته ، حسب تعبير لماركس ، « جيبسا في قفص الفكرة الهیغلیة » .

حين يقول لنا ماركس انه « قلب » جدل هيغل ، فانه لضرب من العبث ان نؤول هذه العملية على انها « قلب » للنظام الهیغلی . فماركس لم يقلب النظام الهیغلی ، بل اطرحه . اما ما « قلبه » فهو المنهج ، مسبغا بذلك على التناقض دلالة جديدة كل الجودة .

ان قلب النظام كان سيعني الاكتفاء بالقول « مادة » حيثما يقول هيغل « روح مطلق » . صحيح ان نزعة دوغمائية معينة فهمت الامر هذا الفهم ، ابتداء من بليخانوف الذي ارتأى ان جدل هيغل + مادة فيورباخ = الماركسية .

وهذا تشويه كاريكاتوري للماركسية ما بعده تشويه . اذ ان قلب قفص النظام الهیغلی لن يخرجنا من القفص ؛ وكل ما هنالك اننا نكون استبدلنا نزعة مثالية دوغمائية ولاهوتية بنزعة مادية تظاهيها دوغمائية ولا تقل عنها لاهوتية .

اما قلب المنهج فيعني تحديدا قطع كل صلة بتلك الدوغمائية،

اي الامتناع عن اعطاء المفهوم دلالة اونطولوجية ، ومن ثم اعتباره «نموذجا» مؤقتا يبنى في كل لحظة من تاريخ المعرفة بغية ايجاد حل لمشكلة عملية : تحليل الظواهر وتوقعها برسم تغيير العالم . ومن هذا المنطلق لا يعود الجدل منظومة مكتملة من القوانين الفارضة نفسها دفعة واحدة ونهائية على الطبيعة والتاريخ ، بل يكون فعلا متبادلا ، في داخل الممارسة الاجتماعية ، بين الطبيعة والانسان : الانسان الذاهب للقاء الطبيعة بفرضياته ونظرياته و«نماذجه» ومبادئه التاريخية، والطبيعة المتمردة تارة والراضخة طورا ، المرغمة اياه باستمرار على اعادة بناء «نماذجه» ليفهم على نحو افضل فأفضل على الدوام بناها وليضمن لنفسه سيطرة اكبر عليها .

هذه الحركة ، التاريخية الصرف ، بدأت مع العمل الاول الانساني نوعيا ، اي مع الشروع الاول ، مع الفعل الاول المسبوق بوعي هدفه ، حسب تعريف ماركس في **الراسمال (الراسمال ، ١٢ ، ص ١٨١)** .

ان نقطة انطلاق ماركس هي نشاط البشر العملي ، وفي ذلك تحديدا يكمن «القلب» ، ومن هنا بالدات فلان الجدل ، بدلا من ان يكون منظومة مغلقة من المفاهيم كما هي الحال لدى هيغل ، يفتح لدى ماركس على المستقبل الذي هو خلق متواصل للانسان من قبل الانسان : انه منهج للاحاطة عقلانيا بميلاد كل جديد .

من هذا المنظور يمكن ان يستبين معنى التناقض ودوره لدى ماركس ، بينما يفضي تأويله ، انطلاقا من مذهب بنيوي مجرد ، الى اطراحه واطراح كل ميراث الماركسية الهيفلي معه .

توكيدا على القطيعة ، الجذرية شأنها دوما ، بين جدل ماركس وجدل هيغل ، يتقدم آلوسر بمفهوم «التعيين التضافري» المقتبس من التحليل النفسي . يقول : «يشكل «التعيين التضافري» هذا ، في مواجهة التناقض الهيفلي ، خصوصية

التناقض الماركسي» (م ، ص ١٠٦) .

ماذا يقصد آلتوسر بـ «التعيين التضافري» ؟

انه لدى هيجل انتشار الروح : فلو أحدثنا في الظواهر التاريخية قطعا ، في لحظة ما من الزمن ، لوجدنا انفسنا امام كلية متجانسة ، ولن يكون الاقتصاد والسياسة والفن والدين والفلسفة سوى «تعبيرات» عن روح واحدة أدركت درجة واحدة من التطور .

ولا يكتفي ماركس بأن يقلب ميكانيكيا هذا التصور وبأن يجعل من المجتمع كلية متجانسة يحتل فيها الاقتصاد بكل بساطة مكان الروح الهيجلية .

يشدد ماركس وانجلز على انه اذا كان الاقتصاد ، في التحليل الأخير ، معينا ، لانه فيه يرتبط النظام الاجتماعي ، المنظور اليه في كليته ، ارتباطا ايجابيا فاعلا ، من خلال العمل الاجتماعي ، بالوسط الطبيعي الذي فيه تحيا هذه الكلية العضوية ، ويشكل بنوع ما أيضا *Métabolisme* الاساسي ، فان البنى الفوقية (الدولة ومختلف الايديولوجيات على سبيل المثال) تتمتع باستقلال ذاتي نسبي .

وينبغي ، بصدد هذه النقطة ، الا نضللنا صياغات الايديولوجيا الالمانية التي اخذ بها سابقا آلتوسر والتي جاء فيها قول ماركس وانجلز : «لا يعود في مستطاع الاخلاق والدين والميتافيزيقا وسائر أشكال الوعي الاخرى التي تناظرها أن تحتفظ بظواهر الاستقلال الذاتي . فهي ليس لها تاريخ» (الايديولوجيا الالمانية ، ص ٢٣) .

ذلك ان انجلز أجرى بصدد تلك النقطة نقدا ذاتيا صريحا في رسالته الى بلوخ (١٦) المؤرخة في ٢١ ايلول ١٨٩٠ وفي رسالته

١٦ - جوزف بلوخ : اشتراكي - ديموقراطي الماني (١٨٧١ - ١٩٣٦) ، له مراسلات فلسفية مع انجلز . -م-

الى كونراد شميت المؤرخة في ٢٧ تشرين الاول ١٨٩٠ ؛ فبعد ان يذكر بمبدأ **التعين بالاقتصاد في التحليل الاخير** ، ينوه بقوة **بالاستقلال النسبي وبالحركة الذاتية** للبنى الفوقية .

وبمزيد من القوة ايضا اوضح ماركس ، بصدد الفن ، وتخصيصا الفن الاغريقي ، كيف ان معايير الجمال التي صاغها هذا الفن استمرت في البقاء حقبة مديدة من الزمن من بعد زوال القاعدة التي على اساسها رأت النور .

يكتب آلتوسر ، وقد اربكه هذا التناقض ، في حاشية الصفحة ١٩١ بصدد أطروحته السابقة : « هنا ايضا كنا عند نخوم النزعة الوضعية ، قاب قوسين او أدنى من اختزال كل ايدولوجيا (وبالتالي الفلسفة) الى محض ظاهرة (مؤقتة) من التشكيلية الاجتماعية (وهو اغراء تحاول **الايدولوجيا الالمانية** باستمرار ان تنصاع له) » .

لكن ليس هذا بتعديل ثانوي ، وانما هو انقلاب شامل في النظرة . وبالفعل ، كيف يمكن للمرء ، بعد ان يصرح ان «التعيين التضافري يشكل خصوصية التناقض الماركسي» (م ، ص ١٠٦) ، أن يسلم ، اذا كان على قدر من المنطق مع نفسه ، بأن البناء العام لـ «نظريته» لا يطرا عليه اي تعديل بحكم تبني أطروحة منافية تماما لذلك التصريح ؟ في الواقع ، تقدم لنا هاتان الاطروحتان المتناقضتان مثالا على التناقض الدائم لدى آلتوسر بين **تصوره البنيوي للكل وتصوره التحليلي النفسي للتعيين التضافري** .

يقتبس آلتوسر من التحليل النفسي مفهوم «التعيين التضافري» كما ينتقل من التناقض المجرد الى المفهوم : ف «التعيين التضافري» هو فعالية مجموع الظروف العينية او فعالية تلاقي السلاسل البنائية .

وما كان مفهوم التعيين التضافري الا ليكون فائضا عن الحاجة ولا طائل تحته لو كان كل المطلوب الانتقال من النموذج

النظري المجرد الى التاريخ العيني ، لان كلمة «تعيين» كانت ستكفي في هذه الحال ، كما لدى هيجل او ماركس .

لكنه يغدو مضرا حين يراد تحميله اكثر من هذا المعنى . وفي الواقع ، انه لا يجسد التناقض عينا ، بل يموجه .

في الوقت الذي يكتب فيه ماركس : «الطريق الفعلي الوحيد الذي يسير فيه نمط بعينه من الانتاج ... الى انحلاله وانقلابه هو التطور التاريخي لثناقضاته المحايثة (الراسمال ، ٢ ، ص ١٦٦) ، يؤكد التوسر : «لم يعطنا ماركس نظرية الانتقال من نمط انتاج الى آخر» (ق ٢ ، ص ١٨٣) ، وهذا التوكيد لا بد ان يفاجئ ويدهش كل من قرا الراسمال الذي موضوعه بالضبط ، على حد تعبير ماركس بالذات ، «كشف القانون الاقتصادي لحركة المجتمع» (الراسمال ، ١ ، ص ١٩) .

لقد رسم ماركس وانجلز المعالم العريضة لجدل في الضرورة والصدفة يتيح امكانية تعليل للانتقال من المجرد الى العيني ، وللتعيين بالاقتصاد في التحليل الاخير ، وللاستقلال الذاتي النسبي للبنى الفوقية في آن معا .

كتب انجلز : «يقوم فعل ورد فعل بين جميع هذه العوامل (البنى الفوقية) التي ينتهي الامر بالحركة الاقتصادية في حضانها السى ان تشق لنفسها طريقها كضرورة عبر عدد لامتناه من المصادفات ، اي من الاشياء والاحداث التي لا يربطها رابط حميم فيما بينها الا من بعيد جدا او رابط يصعب غاية الصعوبة اقامة البرهان عليه بحيث يسعنا ان نعتبره لاموجودا وان نضرب صفحا عنه» (رسالة الى بلوخ في ٢١ ايلول ١٨٩٠) .

في جدل الطبيعة يعرف انجلز المصادفة بأنها «شكل وجود للضرورة» ، ويذكر بالمصادر العلمية لهذا التصور : «ان النظرية الداروينية هي البرهنة العملية على ... الرابط الحميم بين الضرورة والاحتمال» (جدل الطبيعة ، ص ٣١٦) . وفي الراسمال يضرب ماركس مثالا آخر على التصور عينه : مثال السوق : «في

مضمار المراحة ، واذا اخذنا كل حالة على حدة ، نرى ان السيادة هي للمصادفة ؛ والقانون الباطن الذي يفرض نفسه على هذه الحوادث العارضة وينظمها لا يقدو منظورا للعيان الا متى ما جمعت هذه الحوادث الطارئة في مجموعات كبرى : اي ان القانون يبقى غير منظور وغير مفهوم بالنسبة الى كل عامل فردي من عوامل الانتاج» (الراسمال ، ٨ ، ص ٢٠٦) .

انطلاقا من هذا التصور ، يطرح ماركس مشكلة دور الفرد في التاريخ . كتب الى كوجلمان (١٧) في نيسان ١٨٧١ يقول : «لو كانت المصادفات لا تلعب اي دور في التاريخ ، لكان هذا الاخير من طبيعة مفرقة في الصوفية . ان هذه الحالات العارضة تندرج بالطبع في المسيرة العامة للتطور حيث تكافئها مصادفات اخرى . لكن تسارع الحركة او تباطؤها مرهونان الى حد كبير بأشباه تلك المصادفات التي تمثل في عدادها ايضا مصادفة شخصية الزعماء المدعويين قبل غيرهم الى قيادة الحركة» (نشرت الرسالة فسي ملحق الحرب الاهلية في فرنسا ، ص ٧٨ . انظر ايضا رسالة انجلز الى ستاركنبورغ في ٢٥ كانون الثاني ١٨٧٤ ، فسي دراسات فلسفية ، ص ١٣٧ - ١٣٨) .

يرفض آلتوسر هذا الجدل التاريخي للمصادفة والضرورة . يكتب (ق ٢ ، ص ٦٢) : «حين يقال (ينسى ان يذكرنا بأن الفاعل المجهول هنا هو ماركس وانجلز) ان الضرورة تشق لنفسها طريقا عبر معطيات احتمالية ، عبر ظروف شتى ، الخ ، فهذا القول يعدل الاقرار بوجود ميكانيكا غريبة يتواجه فيها واقعان لا صلة مباشرة بينهما . ف «الضرورة» تشير الى معرفة ، والظروف الى

١٧ - لودفيغ كوجلمان : طبيب الماني (١٨٣٠ - ١٩٠٢) ، شارك في ثورة

١٨٤٨ - ١٨٤٩ ، مضو في الاممية الاولى ، صديق لماركس وانجلز . -م-

ما هو غير معروف ... وهذا استدلال زائف ترمز اليه المشكلة
الزائفة من دور الفرد في التاريخ» .

لهذا يرى آلتوسر ان نظرية التاريخ ، بملء معنى الكلمة ، لا
وجود لها ، او يكاد لا يكون وجود لها ، لدى ماركس .

اجل ، ان تطبيق المخطط البنيوي يوصلنا الى هذا الحد .
يضيف آلتوسر قوله : ان ماركس «يواجه إرباكا للتعبير عن
فعالية بنية» (ق ٢ ، ص ١٧٣) ، اذ انه لم يكن يوجد قبله ، لفهم
السببية التاريخية ، سوى نموذجين : نموذج السببية «المتعدية»
كما قال بها غاليلى وديكارت ، ونموذج السببية «التعبيرية» كما
قال بها لايبنز وهيجل . ويقترح آلتوسر نموذجا ثالثا : نموذج
السببية «البنائية» التي تفسح في المجال لفهم فعالية الكل في
عناصره . وهذه بحد ذاتها ، وبكل تأكيد ، فكرة خصبة ؛ والمنهج
الماركسي يحتوي البنيوية بوصفها واحدا من آرائه .

لو كان آلتوسر اكتفى بأن يضيف بأن كسل شيء متبينين
ومركب ، وانه يوجد بحكم الاستقلال الذاتي النسبي للبنى الفوقية
تفاوت بين مختلف المستويات وزمن خاص بكل واحد منها ، واننا
لا نستطيع - ناهيك عن ذلك - ان نضرب صفحا في دراسة بنية
المجتمع وحركته عن جملة الظروف القومية والعالمية ، لما كان لنا ان
نعترض بشيء على جميع هذه التحفظات - التي اخذ بها اصلا
ماركس - الرامية الى تحاشي كل تصور اقتصادوي وجبري ؛
لكن ليس لنا في هذه الحال ان نفهم ما الجديد الذي يأتي به
مفهوم «التعيين التضافري» .

في الواقع ، يأتي مفهوم «التعيين التضافري» بعنصر جديد
كل الجدة : فآلتوسر ، في مجهوده الرامى الى استبعاد كل ميراث
هيجلي ، ينبذ أطروحة ماركس الرئيسية التي تنص ، حسبما كتب
ماركس في **الراسعالم** (م ٢ ، ص ١٦٦) على أن «الطريق الفعلي
الوحيد الذي يسير فيه نمط بعينه من الانتاج ، والتنظيم
الاجتماعي المطابق له ، الى انحلالهما وانقلابهما هو التطور التاريخي

لتنافضاتها المحايثة» .

يكتشف آلتوسر في الدراسة التي تحمل عنوان **في التنافض** هذه العناصر الجديدة لدى ماوتسي تونغ . يكتب (م ١ ص ٩٢) : «تحتوي كراسة ماوتسي تونغ على سلسلة كاملة من التحاليل يظهر فيها التصور الماركسي عن التنافض في مظهر غريب عن المنظور الهيجلي . فعبثا نبحت لدى هيجل عن المفاهيم الاساسية التي يتضمنها هذا النص : التنافض الرئيسي والتنافض الثانوي؛ المظهر الرئيسي والمظهر الثانوي للتنافض ؛ التنافضات التناحرية وغير التناحرية ؛ قانون تفاوت تطور التنافضات» .

يكتشف آلتوسر هنا المركبات الرئيسية لـ «التعيين التضافري» : قانون التطور اللامتناهية للتناقضات ، وهو اكتشاف ماو الاساسي : «قال ماو ، في جملة نقية كالفجر : لا شيء في العالم يتطور بكيفية متساوية مطلق التساوي» (م ، ص ٢٠٦) .

بفضل هذا القانون نتملص من الواحدية ومن الضرورة الجدلية . وقد ينتقل مركز التنافض بشكل يتراجع معه التناحر بين **الراسمال والعمل** الى المرتبة الثانية ويكف من ان يكون «الموطن الرئيسي للعواصف الثورية» .

يسجل آلتوسر من الان فصاعدا ان «ماركس وانجلز وستالين وماو يشرحون بأن «كل شيء رهن بالظروف» (م ، ص ٢١٢) ، وأن الشيء الاساسي في أي تصور ماركسي للتاريخ هو «نظرية الظروف» (ق ٢ ، ص ٥٦) . ويحرص آلتوسر على التنويه ، من باب معارضة «بساطة التنافض الهيجلي» ، بأن «التعيين التضافري الكثيف للتنافض الطبقي الاساسي هو الذي يخلق الموقف الثوري . والاستثناء هو القاعدة بالذات» (م ، ص ١٠٣) . وهذا «التعيين التضافري» يشبه غاية الشبه ، عند الاقتضاء ، «عدم تعيين» .

والحق أن أطروحة نظرية كهذه تكاد أن تقدم أساسا لنزعة المفامرة في السياسة .

هكذا انتهى الأمر ، انطلاقا من الحرص المشروع على الخلاص من النزعة الذاتية التطبيقية ، لا إلى انشاء ولو ماركسية جامعية ، بل إلى انشاء نزعة وضعية جامعية جديدة ودوغمائية جديدة .
لقد حلت بنيوية مجردة محل المادية التاريخية التي عمدت باسم «التاريخانية» .

ومن منظورات هذه البنيوية المجردة ، فإن انشاء تاريخ بنياني كان ولا يزال في حالة برنامج . وكلما حاول بعضهم تحقيق هذا البرنامج ، وجد نفسه منقادا إلى أن يرصف بجانب البنية تصورا للحدث يبدو معه على الدوام وكأنه حادث طارئ أو خلل قياسا إلى البنية ، أو ضرب من الفوضى مقابل النظام . أن البناء الذي يشيده آلتوسر ببراعة لامتناهية يقدم مثالا ساطعا على فشل المحاولة الرامية إلى إعطاء الحدث قواما نظريا ، مفهوما ، انطلاقا من أطروحات البنيوية المجردة .

هذا الفشل هو النتيجة المباشرة لمسلمة البنيوية المجردة التي تنص على أننا لا نستطيع منح العلوم الإنسانية قوام العلم الحقيقي إلا إذا استبعدنا الإنسان أولا من تاريخه بحيث لا نعود نرى في هذا الإنسان وفي تاريخه سوى محصلة لصراع البنى وحده .

أن نبد الجدل الماركسي (واستبداله بحتمية بنيانية مقرونة بـ «تعيين تضافري») ينبع لدى آلتوسر من «الإنسانويته النظرية» . Antihumanisme Théorique .



يكتب آلتوسر (ق ٢ ، ص ٧٣) : «أن الماركسية ، بفضل القطيعة المعرفية الوحيدة التي تؤسسها ، هي مذهب لإنسانوي ولا تاريخاني» .

هكذا يواصل التأويل الميتافيزيقي لـ «القطيعة» ممارسة تأثيره الضار على حساب النزعة الانسانية والجدل على حد سواء. يبدأ ألتوسر بأن يعطي النزعة الانسانية تعريفا يصلح لإنسانية القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ويعتبره بعد ذلك تعريفا أزليا للنزعة الانسانية . فقد كانت النزعة الانسانية السابقة تقوم على نظرية في ماهية الانسان ، وكانت هذه النظرية ، كما يكتب ألتوسر (م ، ص ٢٣٤) ، «تستتبع ، حين واجهها ماركس ، المسلمتين التكميليتين اللتين عرفهما بنفسه في الأطروحة السادسة عن فيورباخ :

« ١ - انه توجد ماهية عامة للانسان ،

« ٢ - ان هذه الماهية هي محمول الافراد منظورا الى كل واحد منهم على حدة ، والذين هم حملتها الفعليون» .
... انه ليسعنا ان نتعرف في هذه البنية النمطية لا مبدأ نظريات المجتمع (من هوبز الى روسو) فحسب ، ولا مبدأ الاقتصاد السياسي (من بتي الى ريكاردو) فحسب ، ولا مبدأ الاخلاق (من ديكارت الى كانط) فحسب ، بل كذلك مبدأ «النظرية» المثالية والمادية (ما قبل الماركسية) في المعرفة (من لوك الى فيورباخ مروراً بكانط) .

ينتقد ماركس بقوة هذا التصور للانسان وللنزعة الانسانية بصفته تصورا مجردا ، فردويا وميتافيزيقيا ، لكنه لا ينكص لا عن تعيين سمات ماهية الانسان ولا عن انشاء مذهب انساني ، بل يعطيها دلالة جديدة : مادية ، جدلية وتاريخية .
لن نعود هنا الى تحليل مذهب ماركس الانساني : فقد عرضناه في مؤلف آخر (١٨) يفترض طريقة في قراءة الراسمال

مختلفة كل الاختلاف عن طريقة ألنوسر ومدرسته .

حسبنا ان نعيد الى الاذهان ان ماركس حين يتطرق الى مشكلة العمل لا يتصدى للحال لاشكال العمل المتبئينة والمستلبة اصلا ، بل يبحث اولا عما يمكن ان تكونه درجة الصفر في العمل الانساني ، عما يحدد انبثاقه الى حيز الوجود قياسا الى العمل الحيواني . وفي كل مرحلة من مراحل تحليله لاشكال هذا العمل المتبئينة اجتماعيا والمستلبة اجتماعيا ، يقوم بذلك **التجريد العلمي** القاضي بدراسة علاقة الانسان بالطبيعة ، من خلال «سيرورة العمل» ، وبصورة مستقلة عن علاقات الانتاج والاشكال الاجتماعية التي تتحقق فيها تلك العلاقة . ولننوه قائلين : لا يمكن لهذا ان يكون سوى **تجريد** ، لكنه تجريد علمي ، اذ سنقترف غلطا لو انكرنا كل واقعية على تلك العلاقة بالطبيعة بحجة انه يستحيل ادراكها الا من خلال علاقة اجتماعية . غلط مشابه لذلك الذي يقع فيه المثالي حين ينكر وجود مادة مستقلة عن الانسان ، بحجة انه لا يمكن معرفتها فعلا الا من خلال فكر الانسان . ان «ماهية» الانسان ، بهذا المعنى الجديد ، الماركسي حصرا ، هي اذن :

- ١ - العمل الانساني نوعيا ، اي المسبوق بمشروع ، على اعتبار ان المستقبل يمارس فعله في النشاط الحاضر .
- ٢ - عمل كائن اجتماعي ، اي فرد متبئين بمجمل علاقاته الاجتماعية ، لا بوحدته البيولوجية نظير سائر الانواع الحيوانية ، وانما بتقسيم العمل وتنظيمه .
- ٣ - عمل كائن تاريخي ، يحول نفسه بنفسه طردا مع تحويله الطبيعة ، خالقا لنفسه حاجات جديدة تطورت ، على ما يقول لنا **الراسمال** (٨ ، ص ٢٣٥) «في مجرى التاريخ وصارت طبيعة ثانية» .

هذا التصور لـ «ماهية» الانسان ، المتميز كل التمايز عن

تصور المذهب الانساني السابق ، يبقى في كل لحظة من التاريخ ضروريا لبيان تطور الانسان عبر تعاقب البنى التي فيها يحقق نفسه .

ان المذهب الانساني الماركسي ، خلافا لسائر الاشكال السالفة للمذهب الانساني ، مذهب كفاحي . والحال ان تعريف الانسان بأنه كائن تاريخي واجتماعي يقتضي ان نحدد ، بالنسبة الى كل عصر تاريخي معطى ، الشروط الموضوعية لتفتحته ، وهذا التعريف يقوض وهم مذهب انساني مجرد يزعم انه يشيد بالانسان ويشغى به من دون ان يعمل ويكافح في سبيل خلق الشروط التاريخية والاجتماعية لتفتحته .

ان ذلك يقدم لنا معيارا واضحا لنميز هذا المذهب الانساني من كل «البدائل» الايديولوجية المعمدة بالاسم نفسه .

في معرض تحديدي سمات المذهب الانساني الماركسي ، في كتابي الذي يحمل هذا العنوان نفسه ، قلت ورددت القول بأن كل مذهب انساني لا يرسم لنفسه في عصرنا الحاضر الاهداف التالية: الاشتراكية ، الفاء الاستغلال الاستعماري في جميع أشكاله ، وتدمير جميع منابع الحرب والابادة الدرية ، هو محض تضليل وكذب .

ان الماركسية مذهب انساني حقيقي على وجه التحديد لانها اشتراكية علمية . وان واحدة من مهامنا هي انشاء مفهوم النزعة الانسانية انشاء علميا ، بدل ان نظرحه بازدراء بين سقط متاع الايديولوجيا نظير ما يفصل التوسر حين يكتب : « ان لانسائوية ماركس النظرية تقر بصفة الضرورة للمذهب الانساني من حيث انه ايدولوجيا ... وعلى هذه الضرورة وحدها يمكن للماركسية ان تؤسس سياسة تختص بالاشكال الايديولوجية القائمة : الدين ، الاخلاق ، الفن ، الفلسفة ، والمذهب الانساني في المقام الاول » (م ، ص ٢٣٧) .

هذا الازدراء للممارسة بوجه عام ، وللممارسة السياسية

بوجه خاص ، يقودنا الى ان نظرح خارج النظرية كل ما تقوم عليه حياة البشر ، بدلا من ان نرفعه اليها .

صحيح ان حياة البشر هذه مختزلة ، في نظرية آلتوسر وتلاميذه ، الى تعبيرها الاشد بساطة .

فتنبأ وتأكدا من ازاحة الايديولوجيا من «ماهية الانسان» ، ينتهي بهم الامر الى ازاحة البشر انفسهم من التاريخ .

يوسي آلتوسر ، باسم مسلمته في القطيعة ، أسس ازاحة البشر من التاريخ باصراره على الا ينظر الى العمل الا من وجهه الاقتصادي وفي ظل نظام بعينه : الرأسمالية .

يكتب (ق ٢ ، ص ١٤٥) : «تحدد سيورة العمل ، في رأي ماركس ، بشروطه المادية ، مما يناقض كل تصور «انساني النزعة» للعمل الانساني بوصفه خلقا خالصا» . وتدعيما لهذه الاطروحة يستشهد آلتوسر بـ **نقد برنامج غوتا** (ص ١٦ - ١٧) الذي يقترح فيه ماركس سحب صيغة : «العمل هو مصدر كل ثروة وكل ثقافة» . وماركس يحدد لماذا : «لدى البورجوازيين اسباب وجيهة ليعزوا الى العمل هذه القدرة الخارقة للطبيعة على الخلق» . وبالفعل ، انه محق في عدم رغبته في ان تعطى البورجوازية هذا التبرير للملكيتها ، باعتبارها ثمرة العمل .

والشيء المؤسف حقا ان آلتوسر يقول ماركس عكس ما قاله بالضبط ، ببنره المقطع الرئيسي الذي يقوض محتاجته برمتها : وبالفعل يستبدل آلتوسر بثلاث نقاط جملة يقول فيها ماركس : «انما بقدر ما يتصرف الانسان» من البدء ، بصفته مالكا للطبيعة.. . يفدو عمله مصدر القيم الاستعمالية ، وبالتالي الثروة» . ويضيف ماركس القول : «الانسان الذي لا يملك شيئا سوى قوة عمله سيكون بالضرورة ، في جميع حالات المجتمع والحضارة ، عبد الناس الآخرين الذين ينصبون انفسهم واضعين اليد على الشروط الموضوعية للعمل» .

وبواسطة استشهاد مبتور ، يدخل آلتوسر في ذهن قارئه ان ما يقوله ماركس بسداد كبير عن العمل في ظل كل نظام طبقي ينطبق على العمل في الظروف طرا . والحال ان ماركس حين يحدد سمات العمل الانساني نوعيا ، بالتعارض مع عمل النحلة على سبيل المثال (الراسمال ، ١ ، ص ١٨١) ، ينوه مرارا وتكرارا بأن العمل لا يتماهى مع الشروط الاجتماعية لتحقيقه قبل نشوء الطبقات وبعد زوالها .

يمثل ماركس بالاستعمار على ما يلعب اليه في نقد برنامج غوتا : فهو يبين ما المرحلة ، حسب تعبيره ، «التي لا يكون الشغل فيها قد انفصل بعد عن الشروط المادية للعمل» (ص ٢٠٩) ، وكيف يكشف لنا الاستعمار سر الاقتصاد السياسي : فالراسمالية «تفترض سلفا القضاء على الملكية الخاصة القائمة على اساس العمل الشخصي ، وقاعدتها هي مصادرة الشغل» (ص ٢١٥) . ويوم تنجز الشيوعية العملية المعاكسة: ذلك النفي للنفي الذي لا يطبق آلتوسر الكلام عنه والذي هو «مصادرة المصادرين» ، يستعيد العمل دلالاته «الانسانية» ، وهذه لفظة اخرى لا يطيب لآلتوسر وقعها ، ولكن ماركس يعطيها معنى محددا : «سيكون العمل قد اصبح لا وسيلة العيش فحسب ، وانما حاجة الحياة الاولى حقا» .

وهذا القول سيردده ماركس ثانية في صفحة رائعة من الراسمال في معرض الكلام عن الحرية التي تحققها الشيوعية «حين يسوّي الانسان الاجتماعي ، المنتجون المشاركون ، عقلانيا جميع المبادلات مع الطبيعة ... وينجزون هذه المبادلات ... في افضل الشروط وأنسبها لطبيعتهم الانسانية ... وانما بعد ذلك فحسب يبدأ تطور القوى الانسانية كفاية في ذاته» (الراسمال ، ٨ ، ص ١٩٨ - ١٩٩) .

ان لجميع هذه الصيغ عن «الطبيعة الانسانية» وعن «تطور جميع القوى الانسانية كفاية في ذاته» وقعا انساني النزعة بلا

ادنى ريب . ولكن بمقدار ما لا نشوه قراءة ماركس ، وبخاصة **الراسمال** ، ببتره عن نقطة انطلاقه : التاريخ الانساني حصرا يبدأ مع العمل ، وعن نقطة وصوله : ملكوت الحرية سيبدأ يوم لا يعود الانسان يعمل تحت ضغط الحاجات ، ويوم يقدو تطور القوى الانسانية غاية في ذاته ، اقول بمقدار ما لا نشوه قراءة ماركس هذه ، نفلت من إيسار التأويلات الوضعية والعلموية والمتلمذهة ، ونضع اليد من جديد على الالهام الاساسي للماركسية بوصفها مذهبا انسانيا .

والحال ان الشاغل الدائم لآلتوسر ولسائر مؤلفي **قراءة الراسمال** هو ازاحة الانسان بوصفه ذات التاريخ .
 مهما نوه ماركس، بعد فيكو (١٩) Vico ، في **الراسمال** بأن «تاريخ الانسان يتميز عن تاريخ الطبيعة من حيث اننا صنعنا الاول ولم نصنع الثاني» (٢ ، ص ٥٩) ، ومهما ذكرنا في الصفحة الاولى من ١٨ برومير : «البشر هم الذين يصنعون تاريخهم ، لكنهم لا يصنعونه عسفا واعتباطا ، في شروط يختارونها بأنفسهم ، وانما في شروط معينة مباشرة وموروثة من الماضي» ، ومهما كرر انجلز من بعده (رسالة الى بلوخ) : «اننا نصنع تاريخنا بأنفسنا ، لكن ضمن مقدمات وشروط محددة» ، ومهما ميز ماركس باستمرار ، كما في نقده لينتام (٢٠) الذي سبق لنا الاستشهاد به ، بين «الطبيعة الانسانية بوجه عام» وبين «التبدلات الخاصة

- ١٩ - جيان باتستا فيكو : مؤرخ وفيلسوف ايطالي (١٦٦٨ - ١٧٧٤) ، مؤلف كتاب مبادئ فلسفة التاريخ الذي يقسم فيه تاريخ كل شعب الى ثلاث مراحل : المرحلة الالهية والمرحلة البطولية والمرحلة الانسانية . -
 ٢٠ - ارميا بنتام : فيلسوف انكليزي (١٧٤٨ - ١٨٣٢) ، له مذهب في الاخلاق يقوم على اساس حساب اللذة . -

بكل عصر تاريخي» (٣ ، ص ٥٠) ، يصر آلتوسر ومدرسته عن عمد وسبق تصميم على أطراح احد الحدين . يؤكد آلتوسر في مقاله عن العودة الى فرويد بلهجة جازمة قاطعة : «نعلم منذ ماركس ان الانسان لم يعد ذات التاريخ» .

وكنه العملية هو الا يؤخذ في الحسبان سوى الحد الثاني من اطروحة ماركس : الشروط التاريخية . يكتب آلتوسر : «الفعلة الحقيقيون هم علاقات الانتاج» (ق ٢ ، ص ١٥٧) .

بديهي ان ذلك يستوجب الا يكون للانسان ولعمله اي واقع خارج الشروط الاجتماعية التي يحقق فيها ذاته . يكتب احد محرري **قراءة الراسمال** ، متبنيا موضوعة آلتوسر ، فيقول ان الانتاج «لا ينتج بضائع بالمعنى الذي نقول به انه ينتج اشياء لا تلبث ، فيما بعد ، ان تتلقى تكييفا اجتماعيا معيناً من قبل نظام العلاقات الاقتصادية الذي يستثمرها» (ق ٢ ، ص ٢٧٥) . والمشكل ان ماركس يقول بالعكس بالضبط : فنظير الزنجي الذي لا يفدو عبدا الا في ظل علاقات انتاج محددة ، «فان الانسان الذي ينتج شيئا لاستعماله الشخصي يخلق منتوجا ، ولكن ليس بضاعة ... فلانتاج بضاعة ... ينبغي ان يرتبط عمله بتقسيم العمل القائم في المجتمع» (**الاجر والسعر والربح** ، ص ٨٨) . ان ماركس يميز على الدوام بين العمل كخلق للاشياء ، كتحويل للطبيعة والانسان ، وبين العمل منظورا اليه من زاوية علاقات الانتاج المحددة .

يعود ماركس المرة تلو المرة الى اطروحة كتاباته في شبابه عن العمل بوصفه تموضع Objectivation الانسان . يكتب في **العمل الاجير والراسمال** عام ١٨٤٩ : «العمل هو النشاط الحي للعامل ، طريقته الخاصة به في التعبير عن حياته . وهذا النشاط الحي هو ما يبيعه الى طرف ثالث تامينا لوسائل العيش الضرورية» .

في عام ١٨٦٥ ، ينوه ماركس مرة اخرى في **الاجر والسعر**

والريح بأن «التراكم البدائي» لا يعني سوى سلسلة من سرورات تاريخية تفضي الى انفصام الوحدة البدائية التي كانت قائمة بين الشغل ووسائل الشغل ... وذلك الى ان تقوم ثورة جديدة تقلب راسا على عقب نظام الانتاج ... فتعيد الوحدة البدائية في شكل تاريخي جديد» (ص ٩٥) .

ان انشطار الواحد هذا - وهو كابوس آخر من كوابيس آلتوسر - هيفلي الى اقصى حد ، لكنه يفصح مرة اخرى عن مدى تمييز ماركس بين واقع العمل ، والانسان الذي يخلقه هذا العمل ، وبين الشروط التاريخية التي يتحقق فيها هذا العمل ويتكون فيها هذا الانسان .

يميز ماركس باستمرار الانسان عما تنزع بنى الراسمال الى ان تصنعه به ، وعما تنزع البنيوية المجردة الى اختزاله اليه . وهذا في الوقت الذي يؤكد لنا فيه محررو قراءة الراسمال بلهجة جازمة قاطعة: «ليس الفاعل سوى ركيزة علاقات الانتاج» . فهو لا يحتفظ الا بالواقع الرقيق لركيزة» (ق ١ ، ص ١٦٣ - ١٦٤) .

لقد صاغ آلتوسر مبدا استبعاد البشر كفاعل للتاريخ حين تكلم عن «المشكلة الزائفة» ، مشكلة دور الفرد في التاريخ» التي تموه وتحجب ، على ما يقول ، «مشكلة حقيقية : مفهوم أشكال الوجود التاريخية للفردية» .

يكتب قائلا (ق ٢ ، ص ٦٣) : «يعطينا الراسمال المبادئ اللازمة لطرح هذه المشكلة ، بتحديدده ، بالنسبة الى نمط الانتاج الراسمالي ، شتى أنماط الفردية التي يقتضيها وينتجها نمط الانتاج هذا ، وفقا للوظائف التي الافراد حملتها» .

ويقال لنا في مقطع أبعد (ق ٢ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠) : «ليس موضوع بحثنا البشر العيانيين ، وانما فقط البشر من حيث انهم يؤدون بعض الوظائف المحددة في البنية : حملة قوة العمل وممثلو

الراسمال . ان البشر لا يظهرون في النظرية (التسويد مني : ر.غ) الا في شكل ركائز للعلاقات المتضمنة في البنية ، ولا تظهر اشكال فرديتهم الا كمعلولات محددة للبنية ... ان الافراد هم فقط معلولات البنية» .

اذا كان الناس لا يظهرون في النظرية الا في هذا الشكل ، فهذا امر يبعث على الاسف بالنسبة الى النظرية ، لان تدبير الطرد هذا ضد «المعاش» يفضي الى قطيعة جذرية مع الممارسة : وبالفعل ، نقف عاجزين عن ان نقول شيئا لهذه الركائز المجردة للعلاقات ، لهذه المعلولات السلبية للبنية ، مثلما نقف هي عاجزة عن ان تحرك ساكنا ؛ فليست السياسة كلها هي وحدها خارج النظرية ، وانما الحياة بأسرها خارجية ايضا بالنسبة اليها .

هذا بالتحديد ما تنزع الرأسمالية الى ان تصنعه بالانسان ، ولهذا ايضا يعتمد ماركس ، بعد ان يفضح في *بؤس الفلسفة* (ص ٦٤) طابع الرأسمالية هذا الذي يجرد الانسان من انسانيته والذي «يمثل فيه الزمن كل شيء» ، ولا يمثل فيه الانسان شيئا ، او في احسن الاحوال الهيكل العظمي للزمن» ، يعتمد في *الراسمال* الى بيان الضرورة التاريخية التي توجب «استبدال الفرد المجزا ، الحامل التعيس لوظيفة انتاجية جزئية بالفرد المتكامل» (*الراسمال*، ٢ ، ص ١٦٥) . وإذا يرفض التوسر وتلامذته الاعتراف بهذا الجدل الدائم ، في *الراسمال* ، بين العامل كإنسان يعمل وبين ما تنزع الرأسمالية الى ان تصنعه به عن طريق استلاب هذا العمل ، يقومون ضحية الوهم عينه - الناجم عن الرأسمالية ذاتها - الذي كان يجعل الاقتصاديين الكلاسيكيين لا يتطرقون الى المشكلات الا على مستوى العمى المستلب . يكتب ماركس (*الراسمال* ، ٦ ، ص ١٠٣) : «تخفي العلاقة الرأسمالية بنيتها الباطنة في موقف اللامبالاة الكاملة والتظاهر والاستلاب الذي تضع فيه العامل حيال شروط تحقيق عمله» .

هذا ما يسمح لماركس بأن يندد بـ «أضخم تبذير لتطوّر الإنسانية بوجه عام خلال الحقبة التي تسبق مباشرة اعبادة التكوين الواعي للمجتمع الانساني» (الراسمال ، ٦ ، ص ١٠٨) .
 ان ازاحة مذهب ماركس الانساني النظري هذا تعني اضاءة ما هو جوهري في النقد الماركسي للاقتصاد السياسي ، والعودة الى طبعة جديدة من الاقتصاد السياسي الوضعي ، اي الاقتصاد الذي لا يعالج غير العمل المستلب .

ان هذه الطريقة في «قراءة الراسمال» تجعل الراسمال غير قابل للفهم .

حين يريد المرء ان يقرأ راسمالا بلا جدل وتاريخا بلا بشر ، بحجة ان فاعل التاريخ ليس الفرد وان ماركس استكشف الابعاد التاريخية والاجتماعية للانسان ، عندئذ تغدو بالفعل «محيرة» و«ملغزة» و«مذهلة» - هذا اذا لم تحذف بكل بساطة - جميع الصفحات من الراسمال التي تثور فيها نائرة ماركس - الذي لا يرى الى «المعاش» بازدياد آلتوسر - على لانسانية النظام ، وعندئذ يغدو باطلا كل النشاط السياسي لماركس نفسه وللبنين والحزب ، لان الدعوة الى النضال ، الموجهة الى تلك «الركائز» او تلك «المعلولات» ، هي في احسن الاحوال «ايدولوجية» ، وفي الواقع خيالية وهمية . ماذا ستعني من هذا المنظور ، على سبيل المثال ، صيغة ماركس القائلة : «اذا كان ذلك هو نزوع الاشياء في هذا النظام ، فهل هذا معناه ان على الطبقة العاملة ان تتخلى عن مقاومتها لتعديت الراسمال وان تستتكف عن جهودها الرامية الى انتزاع كل ما يمكن ان يساهم بصورة ما في تحسين وضعها ؟ لو فعلت ذلك ، لقضت على نفسها بالانحطاط بحيث لا تعود اكثر من مجرد كتلة شوهاء ، مسحوقة ، من كائنات جائعة كتب عليها الهلاك الابدني» (الأجر والسعر والريح ، ص ١٣-١٤) .
 انها لن تعود سوى «الركيزة» ، «المعلول» ، «العنصر» الذي عنه

يتحدث آلتوسر وتلامذته . لكن لئن جاز الكلام عن «تعدبات
الراسمال» ، فهذا لان الشغل ليس محض معلول للبنية ، ولئن
دعي الى النضال ، فهذا لانه ليس مجرد «ركيزة» لعلاقات الانتاج ،
ولان توترا ما يبقى قائما بين الانسان المتعين تاريخيا وبين
وظيفته .

اذا قيل لنا ان على «النظرية» ان تضرب صفحا عن هذا
تحديدا ، اي عما هو اساسي ، فماذا تعني في هذه الحال هذه
النظرية التي لا تُنظر الا بصدد نصف الانسان ، وعلى وجهه
التعيين النصف الذي ليس انسانيا منه ؟

ان هذه لنتيجة اخرى من نتائج ذلك التصور الميتافيزيقي
للقطيعة ، التصور الذي هو نقيض الجدل والذي يجرد الراسمال
من حركته الجدلية . وهذه الحركة تبدأ مع انشطار الانسان في
شكل تاريخي عيني ، شكل مصادرة الشغل ، وينتهي بها المال ،
«بفعل تناقضاتها المحايثة» كما يقول ماركس ، «الى مصادرة
المصادر» ، أي نفي النفي .

هل هذا معناه عودة الى طبيعة هيغلية وانسانية النزعة من
الاقتصادوية ؟ كلا ، على الاطلاق .

انما هي عودة الى ماركس غير المبتور عسفا عن تصوره
للانسان ، الى الراسمال غير المسلوخ عن حركته الجدلية الباطنة ،
الى نزعة انسانية لا ترى في الانسان مجرد ركيزة ومعلول ، الى
تاريخ ليس هو محض تعين للعنصر بالبنية .

ان التصور الميتافيزيقي والمذهب للقطيعة هو عينه الذي
يسلخ الراسمال عن حركته الجدلية ، ويطرح المذهب الانساني
الماركسي ، باختزاله الانسان الى مجرد ركيزة للبنى .
هذا التشويه المزدوج للماركسية يتلخص في نقد البنيوية
للاستلاب .

وكيما تستبعد حتى امكانية دراسة علمية للاستلاب ، فلا بد
من البرهان اولا على غياب هذه الفكرة غايابا كاملا في كتابات

ماركس الناضج ، وخصوصا الرأسمال .
لا بد من البرهان على هذا الغياب ، ولو ضد نصوص ماركس
بالدات .

وانها مهمة شاقة . فإمام الكتابين الثالث والرابع من الرأسمال ،
حيث يعرف ماركس الرأسمال الحامل للفائدة بأنه الشكل الأكثر
عيانية والأكثر توسيطا Médatisée والأكثر صنمية واستلابا ،
يلاحظ مؤلفو قراءة الرأسمال ، بوجود ، ان «حركة التصنيف
Fétichisation ، من جهة أولى ، تبدو مطابقة لحركة التظهر
Extériorisation ، واننا نعاين ، من الجهة الثانية ، ظهور
مفهوم أساسي في النقد الانتروبولوجي ، هو مفهوم الاستلاب ،
كمعادل لمفهوم التظهر . هكذا نواجه ثنائي التظهر - الاستلاب
الذي يذكّرنا الى حد يبعث على الاستغراب بالثنائي المهيمن على
مخطوطات ١٨٤٤ : الاستلاب - التوضع» (ق ١ ، ص ٨٣) .

بل اننا لنلتقي ثانية ، في آخر الرأسمال ، بموضوعة
«الانقلاب» التي كانت في مركز القلب من مخطوطات ١٨٤٤ :
فالعلاقات الاجتماعية تأخذ ظاهر الأشياء ، تنشأ ، بينما تبدو
الأشياء محبوبة بحركة ذاتية ، وكأنها ذات : لقد تدوّنت
Subjectivées . ويقول ماركس (٧ ، ص ٢٥٥) ان هذا
الانقلاب كان محسوسا منذ ظهور الشكل البضاعي لنتاج العمل .
اما الان ، كما يقول ماركس (٨ ، ص ٢٠٧) ، فانه «العالم المسحور ،
العالم المقلوب والموقف على رأسه» . ويجد الشارح البنيوي نفسه
مضطرا الى ان يلاحظ (ق ١ ، ص ١٩٢) : «ان جميع حدود
الحركة التي يصفها ماركس هنا تبدو وكأنها تجد معادلا في
المخطوطات» . الاستلاب ، التظهر ، الانقلاب ، الدات التي تغدو
موضوعا والعكس بالعكس ، وكما في مخطوطات ١٨٤٤ ، يتسم
الانقلاب في مضمار العلاقة بين الشخص والشيء .
هكذا نجد أنفسنا مع ماركس ، وفي الرأسمال ، في قلب

الجدل ، في قلب النزعة الانسانية ، في قلب الاستلاب !
اما مفتاح هذا الموقف «المذهل» ، «المبيل» ، فهاكم اياه :
«لم يفكر ماركس قط تفكيرا دقيقا صارما بفارق مقاله عن المقال
الانثروبولوجي لماركس الشاب ... لم يعر ماركس ولم يفهم قط
هذا الفارق» (ق ١ ، ص ١٩٨) .

ان ما يميز هذه الطريقة في «قراءة الراسمال» هو انها تفرض
على ماركس تصورا ميتافيزيقيا عن القطيعة التي لم تحتل قط
مكانا لها في تفكيره ، وذلك على وجه التحديد لانه لا يفكر
ميتافيزيقيا من منظور الانقطاع الجذري ، بل جدليا من منظور
التجاوز والانتقال .

اما فيما يخص دراسة النزعة الانسانية ، كما فيما يخص
دراسة العلم - وذلك لانه قد اُلصق بكتابات ماركس مخطط غريب
منها تماما ، مخطط نزعة وضعية جديدة ترتكز الى مذهب بنيوي
دوغمائي - فان محوري قراءة الراسمال يجدون انفسهم منقادين
الى الدخول في حرب كلامية دائمة ضد ماركس : ف«الانزلاقات»
و«الالتواءات» ، التي ترجع الى لاوعيه الفلسفي ، «تربل» (ق ١ ،
في الراسمال . «انها لبليغة الدلالة بهذا الصدد النصوص التي
تعود الى تبني المخطط القديم لنقد الاستلاب الديني في الكتاب
الاول من الراسمال» (ق ١ ، ص ١٩٧) . «ثمة التواء لفت للنظر
آخر يكمن في الصيغة التي كثيرا ما يستعملها ماركس في وصف
الصنمية : العلاقات بين الناس تغدو علاقات بين الاشياء ، وهي
صيغة يأخذ فيها المفعولان خلسة محل الفاعل» (ق ١ ، ص ١٩٨) .

ان المصادرة على لاوعي ماركس الفلسفي في الراسمال ضرورة
لا غنى عنها للتخلص من الانسان ومن الجدل معا في التاريخ :
ولاستبدال التصور المادي والجدلي للتاريخ - الذي كان تصور
ماركس - بتصورات مذهب بنيوي مجرد ، بعيد غاية البعد عن
بنيوية ماركس الجدلية . وبانتهاج هذا النهج ، يمكن للقاتل ان
يقول ، مع آلتوسر ، ان ماركس لم ينشئ نظرية في التاريخ .

وبصدد المقطع المشهور (١ ، الفصل ٣٢) الذي يصور فيه ماركس تحول ملاقات الانتاج على انه سيرورة جدلية لنفي النفي ، مصادرة المصادرين ، والذي يحلل فيه ماركس المصادرة الاولى في التراكم البدائي ، يعتبر محررو **قراءة الراسمال** هذا التحليل «جزيرة مطوقة من التاريخ الوصفي» (ق ٢ ، ص ٢٨٠) . ويضيفون قولهم : «لا نواجه هنا تاريخا حقيقيا بالمعنى النظري ، لان مثل هذا التاريخ لا يمكن ان يتم الا اذا طال التفكير تبعية العناصر البنية» .

ان هذا لمثال نموذجي على ما ينجم عن معارضة مفهوم ماركس الجدلي عن التاريخ بمفهوم آلتوسر ، اي بالتصور البنيوي المجرد للتاريخ : فخلافا لبنيوية ماركس الجدلية تواجهنا هنا قطعة بين البنية ، وهي وحدها القابلة لان يطالها التفكير ، وبين الحدث الاحتمالي الصرف ، ثم تكون النتيجة التي تستخلص من ذلك ، مع آلتوسر ، ان ماركس لم ينشئ نظرية في التاريخ . طبقا للمنهج اللاجدلي «إما . . . واما» وليتافيزيقا القطيعة المطلقة ، يستخدم آلتوسر وتلامذته **مخطوطات ١٨٤٤** كمقياس «ايدولوجي» عكسي لتحديد «نظرية» **الراسمال** .

في **مخطوطات ١٨٤٤** ، تضع الذات (العامل) ماهيتها فسي موضوع . وهذا الموضوع سيزيد من قوة الكائن الاجنبي (الراسمال) الذي يطرح نفسه ، في حركة الانعكاس ، كذات ، ويختزل العامل الى «موضوع لموضوعه» (ق ١ ، ص ١٩٤) .

في **الراسمال** «يمثل العامل كركيزة لعلاقة العمل الاجبر الانتاجية ، لا كذات أصيلة للسيرورة . واوالية الاستلاب لا تعنيه .

«بوسعنا اذن ان نحدد بنيتين مختلفتين . لكن ماركس ينزع باستمرار الى الخلط بينهما ، الى فهم استلاب العلاقة الراسمالية طبقا لنموذج استلاب الذات الجوهرية ، الى فهم الارتكاس على انه انعكاس» (ق ١ ، ص ١٩٤) .

يتأني كل الفارق هنا من كون ماركس ، في الوقت السدي
يحلل فيه علميا جميع الاواليات التي تنزع الرأسمالية عن طريقها
الى اختزال العامل الى محض دوره كركيزة ، والى اضاءة صفته
كذات انسانية ، يظل يرى فيه انسانا ، محددا بالتاريخ بكل
تاكيد ، لكنه ليس مجرد «ركيزة» مجردة للعلاقات ، محض نتاج
للبنية .

ليس ماركس هو الذي يعرف العامل (ق ١ ، ص ١٦٥) بأنه
«تشخيص او ركيزة لعلاقات الانتاج» .

بل يميل ماركس على الدوام في العامل بين الانسان ، اي ذلك
الذي يعمل بالمعنى الانساني النوعي للكلمة (اي الذي يعين لنشاطه
هدفه بصفته قانونا له) ، وبين ما تصنعه بنية اجتماعية معينة ،
نمط خاص من الاستغلال ، بذلك العمل ، اي بذلك الانسان .
وهذا ما يعنيه ماركس بمزيد من الوضوح حين ينصحننا في
الراسمال (٣ ، ص ٥٠) بـ «التعمق في الطبيعة الانسانية بوجه
عام ، ثم باستيعاب التبدلات الطارئة عليها في كل حقبة تاريخية» .
هذا ما يسمح له بأن يندد باستمرار بدور الرأسمالية
الاستلابي ، بأن يكتب على سبيل المثال (**الراسمال** ، ٦ ، ص ١٠٣) :
«تخفي العلاقة الرأسمالية بنيتها الباطنة في موقف اللامبالاة
الكاملة والتظاهر والاستلاب الذي تضع فيه العامل حيال شروط
تحقيق عمله» (وهذا ما يؤكد ، بالمناسبة ، مدى كون العامل معنيا
بالاستلاب) .

هذا ما يسمح لماركس ، في الفصل الخاص باستخدام
الالات ، بأن يبين كيف ان «الالة ، ظفر الانسان على القسوى
الطبيعية ، تصبح بين أيدي الرأسماليين اداة استرقاق الانسان
لهذه القوى عينها» (**الراسمال** ، ٢ ، ص ١٢١) ، وبأن يندد
بـ «اضخم تبذير لتطور الانسانية بوجه عام خلال الحقبة التي
تسبق مباشرة اعادة التكوين الواعي للمجتمع الانساني»

(الراسمال ، ٦ ، ص ١٠٨) . هم اذن بنو الانسان ، وعلى الدوام بنو الانسان ، لا تلك الركائز المتولدة عن البنية ، عن تقسيم العمل ، ولا معنى لاي حديث عن «ضمورهم» بفعلها .

لكن ما هم ؟ ، ما دامت **قراءة الراسمال** تستوجب الشطب حتى على هذه النصوص . فتأويل التوسر يقتضي ذلك .

هذا التأويل مبني على مصادرة يتيمة : تلك التي تزعم ان ماركس انتقل بغتة من نزعة انسانية مستوحاة من هيغل وفيورباخ في مخطوطات ١٨٤٤ الى تصور للعلم تخلق وجوده اختلاقا لزمة وضعية جامعية جديدة .

ان اجلى نتيجة لهذا المشروع هي ذر الرماد حول الجدل في **الراسمال** وذر الرماد حول الانسان في التاريخ .

والعمليتان في الحقيقة عملية واحدة . لاننا اذا بترنا من العامل اللحظة التي يكون فيها انسانا ، كيلا نولي اعتبارا الا لما تصنعه به وبعمله مختلف الانظمة الطبقيّة ، وبخاصة الراسمالية ، عندما تحيله الى مجرد «ركيزة» متولدة عن البنية ، يكون صحيحا عندئذ ان ذات التاريخ متعذرة الوجود وان الجدل موقوف .

ذلك انه لو صح ان البنية الراسمالية قد حددت تمام التحديد وانتجت «أفرادا» هم مجرد ما تنزع الراسمالية الى ان تصنعه بهم ، أي مجرد مواضع ، فلن يعود في هذه الحال من محرك للتاريخ سوى اللعبة البنائية للقوى الانتاجية ولعلاقات الانتاج ، نوع من انسان آلي غريب كل القرية عن الانسانية ، يؤدي عمله خارجا عنها وبدونها .

ذلك انه اذا لم يعد لـ «الذات» من وجود ، يكون التاريخ قد امسى مكتوبا ، وكما كان يقول هيغل ، انني لافضل «قسمة» الاتراك على هذه الجبرية .

مع الانسان الاول ، اي مع العمل الاول ، المشروع الاول ، ولد معنى التاريخ . وهذا المعنى يفتني بجميع مشاريع البشر .

ويبقى على الدوام مهمة وخلقاً . وهذا ما يميز التصور الماركسي
لمعنى التاريخ من تصور هيفل أو تيلار دي شاردان (٢١) السدي
يفترض ان معنى التاريخ النهائي مسبق الحضور من البدء ، على
اعتبار ان كل التاريخ الانساني (المحول على هذا النحو الى تاريخ
زائف) هو مجرد بحث والتماس ، واع بقدر او بآخر ، لذلك
الانجاز .

والحال ان ماركس يطرح المشكلة ، في نص لا يستشهد به
التوسر وتلامذته ابداً ، في **البيان الشيوعي** ، طرحا مغايراً : فهو
يبدأ بأن يؤكد ان محرك التاريخ كان حتى الان صراع الطبقات ،
ويتوجه بالخطاب لا الى «ركائز» متولدة بتناميها عن البنية ، وانما
الى بشر ينزع تطور الرأسمالية الى اختزالهم الى مجرد ركائز .
بل ان غرض هذا النص هو دعوة هؤلاء الناس الى محاربة بنية
تنزع الى ان تصنع منهم ركائز ، مما يترتب عليه ، على الاقل ،
انهم ليسوا مجرد ركائز . إلام يدعوهم ماركس ؟ الى ان يعوا ان
العلاقات الاجتماعية هي علاقات بين بشر لا بين اشياء ، كما كتب
في **الرأسمال** ، والى ان يعوا ان عملهم ، لا الرأسمال ، هو ذات
التاريخ .

يخاطب ماركس اذن اولئك العمال الذين هم كائنات حية ،
لا مجرد ركائز ، والذين يبين لنا **الرأسمال** ، من خلال تبنيه كامل
الافكار والاستدلالات التي تضمنتها **مخطوطات ١٨٤٤** عن
الاستلاب ، كيف ان نتاج عملهم في ظل النظام الرأسمالي «هو ملك
الرأسمالي ، لا ملك المنتج المباشر ، الشفيل» (**الرأسمال** ، ١ ،
ص ١٨٧) ، وكيف ان الرأسمالي يجرد الشفيل من الفعل

٢١ - الاب بيير تيلار دي شاردان : يسومي وعالم احائه وفيلسوف فرنسي
(١٨٨١ - ١٩٥٥) ، له تأثير كبير في الفكر الكاثوليكي المعاصر .

الانساني النوعي الذي به يحدد الانسان هدف عمله ويجعل منه قانون هذا العمل .

ان كامل مهمة ماركس وماركسيين ، سواء اكان اسمهم لينين ام موريس توريز ، ان مهمة الاحزاب الماركسية بما هي كذلك ، اي كمنظمة واعية لصراع الطبقات ، هي الاخذ بأيدي الشفيلة لكي يخوضوا غمار هذا الصراع وهم على وعي بأن وضعها بهذا الوضع ليس واقعة طبيعية كما يزعم ايدولوجيو الرأسمال ، بل هو على العكس شكل تاريخي - وبالتالي قابل التجاوز - للعلاقات الاجتماعية .

ان تطوير هذا الوعي لتأجيج جدوة ذلك الصراع - وهذا هو دور الحزب العمالي الثوري - هو ما كان لينين يسميه باللمحة الذاتية .

والحال ، إلامَ تصير اليه هذه الذاتية (وبالتالي الام يصير اليه الحزب نفسه) في منظور آلنوسر ومدرسته ؟

ان «عامل» الانتاج ليس الا بالوهم ذاتا «تستبطن كخوافز لأفعالها ظاهرات الحركة الظاهرة التي من خلالها يتحقق قانون الحركة الحقيقية التي هي على جهل بها» (ق ١ ، ص ١٦٦) . انه بكل تأكيد حبس كهف افلاطون .

ان المرء ليتساءل كيف يمكن لهذه الدمية ، التي تحركها «على خشبة المسرح» علاقات الانتاج ، ان تصبح فعلا مناضلا ثوريا . فأقصى ما بوسعها ان تفعله هو ان تنتظر ان يقوم التكنوقراطيون ، الذين لا ندري من اين يستمدون امتياز الافلات من إسار التاريخ وإنزال أنفسهم منزلة المتفرجين الخالص ، ببسط مفاهيمهم كيما يقرأوا قوانين البنية .

أما الحزب فلن تعدو مهمته الدنيا التحكم الايدولوجي بالدمى ، بواسطة تلك «الاساطير والمخدرات» المتمثلة في السياسة والاخلاق ، كما في الفن والدين . وجلّ ما يؤذن له به هو ان

بصارع الاستلاب في داخل الاستلاب المردود الى الايديولوجيا .
ان موقف التوسر بهذا الصدد لا يكتنفه التباس . فالاخلاق
والسياسة ، نظير الفن والدين ، ايديولوجية في الجوهر . يكتب
التوسر : «ان علاقة البشر المعاشة بالعالم ... هي هسي
الايديولوجيا . وفي حضيض هذا اللاوعي الايديولوجي يتوصل
البشر الى تغيير علاقاتهم المعاشة بالعالم ... وفي الايديولوجيا
تكون العلاقة الواقعية معكوسة بالضرورة في العلاقة الخيالية ،
وهي علاقة تعبر عن ارادة (محافظة ، امتثالية ، اصلاحية ، ثورية) ،
بله عن أمل او حنين ، اكثر مما تصف واقعا ... وانما في هذا
التعيين التصافري للواقعي بالخيالي وللخيالي بالواقعي تكون
الايديولوجيا في مبدئها **فعالة** ، أي انها تميز او تعدل علاقة البشر
بشرطهم الوجودي » .

كما نرى ، فان كل ما هو انساني نوعيا في حياة الانسان ،
يداء من العواطف الى النشاط النضالي ، لا يستأهل من مقام
سوى مقام الايديولوجيا الدوني .
هكذا يقود التصور الميتافيزيقي للقطيعة الى هاقبة جديدة ،
هي اoxم العواقب طرا : ان كل ذاتية مبعدة ، مقصاة عن
التاريخ .

ان نشاط الذات هذا ، ان الذاتية هذه هي في مبدأ المذهب
الانساني البورجوازي الكبير . وهذا المذهب الانساني يتعارض في
آن واحد ومادية القرن الثامن عشر والعقلانية الدوغمائية اللتين
ترتكزان بقدر يزيد او ينقص الى مسلمة المشاركة في فكر مطلق ،
إلهي . انه اثبات للانسان ، ولكن للانسان المجرد ، لفكر الانسان
وماهيته السرمدية ، والحامل مع ذلك لسمة الانسان البورجوازي ،
أي الفردي .

يحافظ ماركس اذن على ميراث هذا الاكتشاف لدور الذات
الايجابي ، في المعرفة كما في سائر أبعاد الحياة ، لكن ليس على
وجهة النظر البورجوازية ، وذلك على وجه التحديد ، وكما

سيكتب في **الايدولوجيا الالمانية** (ص ٥٠) بصيغة سيصمها
آلتوسر بالتاريخانية لكنها تعبر عن نزعة ماركس المادية الاساسية:
«أن وجود أفكار ثورية في عصر محدد يفترض مقدما وجود طبقة
ثورية» .

ليست الذات الفاعلة في نظره هي الفرد المفرد ولا الروح
المطلق ، وانما هي الانسان التاريخي ، الذي هو انسان اجتماعي ،
وليس نشاطها انتاج المفاهيم فحسب ، كما لدى كانط ، وانما
عمل تحويل الطبيعة ، بواسطة تقنية واشكال للتنظيم الاجتماعي
خاصة بكل حقبة تاريخية .

بوسعنا تتبع الانتقال من تصور الى آخر في مؤلفات ماركس
الشاب ، بتلمساته وتعرجاته ، ولكن هنا ايضا بشرط الا تقدم
على هذه القراءة انطلاقا من مسلمة آلتوسر التي تستوجب قبلها
ان يؤلف كل نتاج فكري كلا واحدا متجانسا ، «متحدا من
الداخل بإشكاليته الخاصة بحيث لا يمكن اقتطاع عنصر منه بدون
تشويه معناه» (م ، ص ٥٩) .

ان النتيجة الاولى لمثل هذا المنهج هي تقطيع شكلي جدا
ومدرسي لماركس :

١٨٤٢ : العقلاني الليبرالي ، تلميذ كانط وفيخته .

١٨٤٢ - ١٨٤٥ : العقلاني المشاعوي ، تلميذ فيورباخ .

ثم القفزة المباشرة من الايدولوجيا الى العلم .

انه لما يلفت النظر ، على كل حال ، ان آلتوسر الذي سيلوم
ماركس «التاريخاني» على تحليل الحدود التاريخية لفكر أرسطو
او الفيزيوقراطيين ، او اي منظر آخر ، هو هنا تاريخاني تماما :
اذ يخبرنا ، على سبيل المثال ، بأن الانتقال من العقلانية الليبرالية
الى العقلانية المشاعوية يكمن تفسيره في ان «دولة العقل لبثت
صماء دون العقل : اذ لم يأخذ الاصلاح طريقه الى الدولة
البروسية» (م ، ص ٢٣١) . صحيح ان تاريخ هذا النص يعود الى

زمن كان فيه آلتوسر ما يزال يرى ، استنادا الى الايديولوجيا
الالمانية ، أن الفلسفة ليس لها تاريخ خاص بها ، ولم يكن قد
انتقل بعد الى الجبرية الميكانيكية ، جبرية البنئ انطلاقا من
القاعدة ، الى ذلك الاستقلال الذاتي غير النسبي وانما المطلق
لـ « النظرية » الذي سيمكنه في آن معا من انشاء نظريته فسي
التاريخ بالاستناد الى التعيين التضافري الذي يغدو محض عدم
تعيين مبهم ، ونظريته في المعرفة التي تردنا ، عن طريق بشر
مفهوم التاريخ بحجة الافلات من إسار التاريخ ، الى تصور المتفرج
المطلق الذي قالت به العقلانية الدوغمائية ، عقلانية سبينوزا او
هيفل على سبيل المثال .

والنتيجة الثانية لتلك المسئلة هي الانتهاء الى اعادة بناء
عسفية لكل أثر من آثار ماركس ، وسحب الحركة والحياة منه
بحجة تثبيت دقته وصرامته العلمية . ويخضع آلتوسر لهذه
المعالجة **مخطوطات ١٨٤٤** و **الراسمال** على حد سواء ويعمل فيهما
كليهما مبضع البتر والتشويه .

ففيما يخص **مخطوطات ١٨٤٤** ، وانطلاقا من المصادرة على
بنوية مجردة ، لا يفترض بهذه **المخطوطات** ان تشكل كلا واحدا
متجانسا ، توحيده إشكالية واحدة وحيدة .

فآلتوسر ، بعد ان يرسم ان تلك **المخطوطات** هي محاولة
لتركيب بين هيفل وفيورباخ (م ، ص ٢٩) ، وانها تتمتع بوحدة
صلبة يعود الفضل فيها الى ان «ماركس تبني اشكالية فيورباخ»
(م ، ص ٤) ، سيعمل ، لا انطلاقا من النص ، وانما انطلاقا من
مسلماته الخاصة ، على بيان ان ذلك النص الذي هو ايدولوجيا
خالصة لا يمت بصلة الى الماركسية لان «ماركس الابدع عن
ماركس - كما يقول - هو ماركس ذاك» (م ، ص ١٥٩) .

يقول آلتوسر (م ، ص ٢٣٢) : في ذلك النص ، وطبقا
لانتروبولوجيا فيورباخ ، يؤسس المفهوم المجرد لماهية الانسان

السرمدية السياسة والتاريخ . ومفهوم الاستلاب ، وهو مفهوم اساسي في مخطوطات ١٨٤٤ ، مستعمل بمعنى فيورباخي صرف (م ، ص ١٥٨ - ١٥٩) .

تأييدا لهذا التأويل لا مناص ، مهما غلا الثمن ، من بتر كل ما يتجاوزه ، وعلى وجه التحديد لا مناص من الامتناع عن قراءة المخطوطات ، لان القراءة تعني ، اول ما تعني ، قبول النص بتمامه ، حتى وان يكن العديد من صفحاته لا يؤكد فرضية العمل .

والحال ان صفحات مخطوطات ١٨٤٤ لا تنطوي على اي تجانس ، اللهم الا اذا تناولها الانسان من منظور موقف مسبق مترم ، مفترضا فيها انها تشكل كلا واحدا متبينا . فانت تجد فيها لغة ومفاهيم هيغلية ، وانت تجد فيها نزعة انسانية على الطريقة الفيورباخية ، ولكن ايضا - وهذا ما يرفض آلثوسر قراءته - عناصر جديدة غير مدمجة دمجا متناسقا متناغما مع التركيب بين هيغل وفيورباخ ، وانما مرصوفة الى جانبه رصفا ، ومناقضة له احيانا .

انت تجد ، على سبيل المثال ، جنبا الى جنب تصورا فلسفيا ، انثروبولوجيا ، للعمل (قريبا من تصور هيغل وفيورباخ) ، وتصورا اقتصاديا مقتبسا عن الاقتصاديين الانكليز ، لا يدخل في اطار إشكالية فيورباخ ، من دون ان ينجح ماركس الشاب في عقد رابطة ما بينهما .

انت تجد فيها صدى الصراعات الطبقيّة للبروليتاريين الفرنسيين الذين احتك بهم ماركس في باريس ، وهذا الصدى يجعل الكتاب يدوي بنداء ، بمطلب ليس هو مطلب «الشيوعية الفلسفية» الفيورباخية ، من دون ان يفلح ماركس بعد في تمثل هذه التجربة الجديدة بالنسبة اليه .

انت تجد فيها استباقا اول لتصور تحول الانسان ذاته ، وتصور تاريخ حاجاته وحواسه المتولدة من تاريخ الصناعة . وتلك

هي معالم اولى لتصور جديد للماهية الانسانية التي لا تعود هي هي ماهية قيورباخ السرمدية او التاريخ المكتوب سلفا بانتشار الروح المطلق على الطريقة الهيغلية ، بل تغدو خلقا تاريخيا من قبل العمل المادي للانسان ، يفلت من اسار «إشكالية» هيغل وقيورباخ .

مسائل قديمة ومسائل جديدة ، مفاهيم قديمة ومفاهيم جديدة ، وكل هذا مشوش وبلا تلاحم ، مع فيض من الوعود التي يكتنفها قدر كبير من الغموض : تلك هي الصورة العامة الواقعية لمخطوطات ١٨٤٤ ، لهذا المختبر الاخاذ لفكر ماركس وهو في اوج عملية تحوله ، حيث تتجاوز قطع من الماضي وقطع من المستقبل . ومن المؤكد ان فك لغز النص لن يكون الا اكثر يسرا وسهولة فيما لو حاولنا ، بدلا من أن نفرض على ماركس ذلك التقطيع التشرحي وتلك القطيعات الجذرية ، أن نلتقط ثنائية حركة فكره الحية ، تاريخه الواقعي ، بتقصينا المضمون الجديد الذي كان يستهدفه ، وان بمفاهيم قديمة او بمفاهيم جديدة ولكن غير مكتملة التكوين . ومن وجهة النظر هذه تنير المراحل اللاحقة ، بالنسبة الى المؤرخ ، مسار بحث ماركس ، وبالتالي اتجاه السير في كل مرحلة . يقول آلتوسر انه لا يحب التاريخ المكتوب بصيغة الاستقبال الشرطي . بيد ان ماركس يدعونا الى انتهاج هذا النهج ، وقد اعطانا اسطع صيغة على هذا المنهج : «تشرح الانسان يفسر تشرح القرد» .

ليس الهدف بالنسبة الى ماركس كتابة التاريخ بالمقلوب ، بدءا من النهاية : العلم المطلق ؛ وذلك لانه لا وجود في نظر ماركس لنهاية للتاريخ او لعلم مطلق . وانما بغيته فهم خصوصية الانسان او نوعيته : فهو الحيوان الذي يعطي حركته الحاضرة ، في فعل العمل ، قانونها المتمثل بالهدف المنشود : فمع الانسان - وبهذا يتجاوز الطبيعة وسائر الانواع الحيوانية - يمارس المستقبل تأثيره

على الحاضر .

ان قراءة **المخطوطات** ، شأنها شأن قراءة اي نص آخر ، لا يمكن ان تضرب صفحا عن خصوصية التاريخ هذه ، التاريخ الانساني نوعيا .

وبالمقابل يواصل الماضي الحياة ، وأحيانا حياة جديدة ، في عمل الانسان . وهذا معناه انه كما لا يمكن فهم **المخطوطات** تمام الفهم وتمييز رسابات الماضي فيها من بذور المستقبل بدون انارة هذه القراءة بمجمل كتابات ماركس ، كذلك لا يمكن قراءة **الراسمال** وفهمه تمام الفهم بدون انارة هذه القراءة بمؤلفات ماركس السابقة .

والحال ان تاويل آلتوسر يقتضي ايضا اقتطاعات اخرى في مؤلفات ماركس . فالاطروحات المدود عنها في **مع ماركس** وفي **قراءة الراسمال** يتعذر الدفاع عنها كل التعذر ما لم يتلق الى النار بالمجلدين الضخمين اللذين تتألف منهما مخطوطات ١٨٥٧ - ١٨٥٨ المعروفة باسم Grundrisse (٢٢) . وقد كتب بهذا الصدد اميل بوتيجلي ، الاختصاصي في اللغة الالمانية الذي ندين له بأدق الترجمات لمؤلفات ماركس وبكتاب تأريخي دقيق عن ماركس الشاب (٢٢) ، كتب يقول : « في الملاحظات التي دوّتها في ١٨٥٧ - ١٨٥٨ ، والتي نشرت تحت عنوان **المقدمة** ، نرى ماركس لا يزال يرجع الى تطور الانسان بوصفه كلية واحدة ، وهذه فكرة تنتمي الى الطور «الايدولوجي» من فكره . او ليس مفهوم العمل المستلب هو الذي لا يزال يحمله على ان يكتب بخصوص البروليتاريا : هذا التوضع العام يظهر في مظهر الاستلاب الشامل ؟ هناك اذن ، في طور يعتبره آلتوسر طور النضج ، طور

٢٢ - اي المقدمة للمساهمة في نقد الاقتصاد السياسي .

٢٣ - الاشارة الى كتاب بوتيجلي تكوين الاشتراكية العلمية .

الفكر العلمي ، تعايش بين مفاهيم ترتكز من حيث الموقع الى مستويات مختلفة» (٢٤) .

ان المسلمات البنيوية تقتضي ، كما هو واقع الحال لسدي فوكو ، تحريف التاريخ بعض الشيء . يردف بوتيجلي قائلا : «يكاد يغريني القول ان آلتوسر بحاجة الى نفي هيغلية ماركس الشاب كيما يتمكن من نفي الانتماء الهيجلي لماركس الناضج ... وانا اطعن في صحة هذه الزاعم» (٢٥) .

لقد ألحطنا على هذا الوجه من وجوه المشكلة ، لانه من المهم تفويض بعض الاساطير المتعلقة بـ «الدقة العلمية» ؛ فحتي على المستوى التاريخي وحده ، لا بد ان يكون الانسان غير مطلع بما فيه الكفاية على مؤلفات ماركس ، ولا بد على الاخص الا يكون قد قرأ قط **الراسمال** ، حتى يتجاوب مع صيحة جان لاكروا (٢٦) الحماسية حين كتب : «أعتقد ان التأويل الذي قدمه لنا آلتوسر لماركس غير قابل للدحض !» .

ان آلتوسر وتلامذته يجدون انفسهم مضطرين ، بحجة التطهير المفهومي والدقة العلمية ، الى ان يسقطوا من **الراسمال** كل ما ليس بنظرية خالصة للمفهوم والبنية ، والى ان يقصوا من التاريخ كل ذات ، والى ان يجعلوا حركة البنية بالذات وتحولها غير مفهومين ، بل انهم لا يحجمون ، حين يتحدث ماركس عن «الذات» ، عن اتهامه بالافتقار الى الدقة ، وبالرجوع القهقري

٢٤ - اميل بوتيجلي : **قراءة آلتوسر** ، مجلة فريزون بريرانت (حضور

العقل) ، العدد ٢ ، ص ٨٧ .

٢٥ - المصدر نفسه ، ص ٩٠ - ٩١ .

٢٦ - جان لاكروا : **مفكر فرنسي معاصر** ، من اتباع الشخمانية

الكاثوليكية ، مؤلف الماركسية والوجودية والشخصانية . -

الى الانتروبولوجيا ، وبالسقوط من جديد في الايديولوجيا ، كما لا يحجمون ، حين يركز على اللحظات الجدلية ، عن اتهامه بالارتقاء في احضان الهيفلية ، وحين يرجع الى التاريخ العيني ، عن تصوير الامر بأنه مجرد عملية وصفية محصورة ، ومن ثم ليخلصوا الى الاستنتاج في نهاية المطاف بأن ماركس لم يعطنا نظرية في الانتقال من نظام الى آخر .

ان هذا كله ينبع من الإفكار الوضعي للتصور الماركسي عن الانسان ، ومن نفي دور الذاتية ، ومن اللانسانية النظرية التي هي نتيجة ما تقدم .

والحال ان ماركس وانجلز ، ان كانا قد وجدا حاجة الى تشديد اللهجة على الجوانب التي ينفيا اخصامهما ، فانهما اكتشفا على كل حال العناصر الاساسية لنظرية في الذاتية غير ذاتوية .

وقبل كل شيء ، كما رأينا ، من خلال تصورهما للجانب الايجابي الفعال في المعرفة ، ومن خلال تصورهما للعمل ، الذي لا يمت بصلة قربي الى التصور المثالي ، المجرد ، الفردي ، والذي لا يحدد ماهية للانسان تفلت من إفسار المجتمع والتاريخ . وكل عملهما السياسي يدعو الى تمجيد تلك اللحظة الذاتية في النضال الثوري ، ويظهر للعيان الاهمية التي كانا يعلقانها على هذا المظهر .

وانطلاقا من هنا سيوضح لينين في ما العمل ؟ دور اللحظة «الذاتية» ، اي الحزب ، في صراع الطبقات ، حتى لا تكون الطبقة العاملة محض طبقة «في ذاتها» ، بل ايضا طبقة «لذاتها» ، اي واعية لدورها التاريخي .

ولأن الانسان لا يتحدد تمام التحدد بالبنى ، ولانه لا يتماهى ابدا تمام التماهي مع موضوع من المواضيع ، ولا حتى في ظل ادهى استلاب ، يستطيع العبد او القن او البروليتاري ان يتمرّد ، ويستطيع ماركس ان يدعو الى جعل الاستغلال لا يطاق عن طريق

وعبي الاستغلال .

ولأن الانسان لا يتحدد تمام التحدد بالبنى ، ولانه لا يتماهى مع موضوع ما ، ولا حتى في ظل ادهى استلاب ، فليس عن طريق التحكم بالجماهير ، وانما عن طريق مخاطبة حس المسؤولية الشخصية لدى كل شغيل ، تستطيع الدعاية الثورية وينبغي عليها ان تدعو ، كما كان يؤكد موريس توريز (٢٧) ، الى تعبئة «مجهود جبار للبعث الاخلاقي» بدلا من ان تعتبر الاخلاق اسطورة ومخدرا .

ولأن الانسان لا يتحدد تمام التحدد بالبنى ، ولانه لا يتماهى مع موضوع ما ، ولا حتى في ظل ادهى استلاب ، لا يخضع التاريخ لاية جبرية من الاداليات الاقتصادية : فخلافا لجسد الطبيعة ، يمر جدل التاريخ بوعي البشر ، وهذا الوعي ليس مجرد ظاهرة تابعة او انعكاس سلبي لجبرية البنى . وليس التاريخ العلمي تاريخا كتب فيه المستقبل سلفا وغاب عنه الانسان .

لقد كان من تعاليم موريس توريز الدائمة ، ومن قبله تعاليم ماركس او لينين ، التذكرة الدائمة بأهمية تلك اللحظة الفعالة ، الدائمة :

— فلا الاشتراكية جبرية .

— ولا البؤس جبري .

— ولا الحرب جبرية .

وهل ثمة مهرب من ان يكون كل شيء جبريا في حال اختزال الانسان الى مجرد «ركيزة» للعلاقات المتحددة بالبنية ، وفي حال

٢٧ — موريس توريز : سياسي فرنسي (١٩٠٠ - ١٩٦٤) ، زعيم الحزب

الشيوعي الفرنسي من ١٩٣٠ الى ١٩٦٤ .

استبعاد الذاتية من التاريخ ؟

حفاظا على «الدقة النظرية» ، لا يضطر آلتوسر الى استبعاد ثلثي مؤلفات ماركس : جميع مؤلفات الشباب وجميع المؤلفات السياسية وكل مقدمة المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ، فحسب ، ولا يضطر الى تعرية الثلث المتبقي : الرأسمال ، من كل اثر للحياة ، والى التزام الصمت المطبق بصدد الممارسة السياسية جمعاء ، والى عدم التعرض ، ولو لمرة واحدة ، الى دور هذه الممارسة السياسية في قراءة شاملة للرأسمال فحسب ، بسـل يضطر أيضا الى نبذ كل محاولة ترمي الى سحب الدقة النظرية على قطاع من المعاش . وانه لما له مغزاه ان يدين اذانة قاطعة محاولة بولتزر (٢٨) انشاء منهج حقيق بادراك الانسان العيني ، الحي . واما ان بولتزر اصاب قدرا او آخر من النجاح في تصويره عن «الدراما» ، واما انه استهان بدور التجريد ، فهذه مشكلة اخرى ، لكن ما يدينه آلتوسر هو مبدأ مشروعه بالذات : البحث عن علم نفس عيني لانسان حي . وقد طرح بولتزر هنا على العكس مشكلة اساسية ، ببيانه ان النظرية لا تستطيع ان تطرح جانبا المعاش ، وان النظرية ليست هي النظرية ، بالمعنى الماركسي للكلمة ، ما لم تكن انتقلا دائما من الحياة الى النظرية ومن النظرية الى الحياة ، ومن النشاط الى الفكر ومن الفكر الى النشاط .

أما لو استبدلنا الماركسية الحية بهذا التمهذب الناحـل القاحل ، لانفصلنا تمام الانفصال عن الحياة ، عن حياتنا بالذات ، وعن حياة الحزب ، وعن حياة الآخرين ايضا .

٢٨ - جورج بولتزر : فيلسوف فرنسي (١٩٠٣ - ١٩٤٢) . أعدمه النازيون ،

مؤلف المبادئ الاولى للفلسفة و فلسفة الأنوار ، حاول ان يرسي أسس علم

نفس ماركسي . -

موريس غودلييه

يتابع موريس غودلييه ، وقد وعى فشل التوسر في محاولته إعادة بناء التاريخ بدءاً من البنية ، المشروع نفسه من دون ان يتخلّى عن مسلمات البنيوية المجردة : اقضاء الانسان كـدات للتاريخ والتأويل «البنياني» الصرف للجدل .

مسلمتان اثنتان تميزان مشروعه عن مشروع التوسر :

١ - «التناقض ليس من داخل البنية ، وانما هو تناقض بين البنى» .

٢ - التناقض الذي به يباط هلاك النظام الرأسمالي ليس «أصلياً» (اذن ليس هو صراع الطبقات الذي يظهر الى حيز الوجود مع ابتداء الرأسمالية ويعيد انتاج نفسه على امتداد تاريخها) . وانما هو تناقض لا يكون ظهوره الا في طور محدد من تطور النظام : التناقض بين بنية القوى الانتاجية وبنية علاقات الانتاج .

والشيء الجديد والمثير للاهتمام هو ان «القوى الانتاجية»

تعود لتلعب لديه دورا هاما ، مع انها تكاد تكون عديمة الفاعلية في تصور آلنوسر .

ان تطور القوى الانتاجية يلعب لدى غودلييه ، في محاولته وضع نظرية بنيانية في التفارق *Diachronie* ، الدور الذي يلعبه لدى آلنوسر «التعيين التضافري» .
وبالفعل ، ان غودلييه ينبذ الحل الذي يقترحه آلنوسر مع التعيين التضافري .

يكتب غودلييه يقول «ان هذه الفكرة المبهمة عن فائض نفي التعيين» (أ ، ص ٢٣١) (١) لا تسمح بحل مشكلتنا ، اولا لان «حل تناقض داخلي لا يكون من الداخل» (أ ، ص ٢٣٤) ، مهما يكن عدد تعييناته وتعقيدها ؛ وثانيا لاننا مع التعيين التضافري نضسع التاريخ تحت تصرفنا ، فنرصف فيه الاحداث الى جانب البنى ، ولأن غودلييه ، النابذ لهذه الانتقائية ، يود كما يقول (أ ، ص ٧٢) ان «يفسر بمفردات البنى تطور هذه البنى بالذات ، من دون ان يقتضينا ذلك ان نخرج من البنية لنفسر الحدث ولنفهم تطوّر البنية» .

وتنفيدا لهذا البرنامج يرى غودلييه ان «التناقض الاساسي يعين الشرط الحدي لاستغلال نظام من الانظمة ، والحد السلي يعينه التناقض هو خاصية موضوعية لتمفصلات هذا النظام» (أ ، ص ٢٣٣) .

ان النظام ، في رايه ، مجمّع من البنى . ف «نمط انتاج» ، كالرأسمالية على سبيل المثال ، هو تركيبة من بنيتين : ١ - بنية القوى الانتاجية ، وهي جملة من وسائل الانتاج (مواد أولية ، ادوات ، بشر) ، مبدؤها التنظيمي الباطن بنية تكنولوجية محددة

١ - سها غارودي عن الاشارة الى اي مؤلف من مؤلفات غودلييه يقصد بهذا الرمز المختصر ١ .
—م—

وتقسيم العمل المترتب عليها ؛ ٢ - بنية علاقات الانتاج ، مع
انقسامها الى طبقات اجتماعية ونظام ملكيتها .

وفي رأي غودلييه ان الحركة ستولد من التناقض بين هاتين
البنيتين ، وليس من التناقض في داخل احدهما . يكتب على
سبيل المثال ، نافيا بالتالي ان يكون صراع الطبقات هو محرك
التاريخ : «من الممكن ان نؤجج التناقض بين العامل والراسمالي ،
ومثله ايضا التناقض بين السيد والعبد ، لكنه سيبقى غير قابل
للحل ما دامت بنية القوى الانتاجية لا تسمح بالاستغناء عن
الراسماليين لتوجيه تطور المجتمع» (أ ، ص ٢٣٤) .
وبوسعنا ان نرد على هذا التصور باعتراضات ثلاثة :

١ - اعتراض منطقي . فان يكن حل تناقض من التناقضات لا
يمكن ان يولد في داخل البنية ، بل فقط من التناقض بين البنى ،
افلا تقع اسرى حلقة مفرغة : فان لم يكن التناقض الباطن هو ما
يدفع بالبنية الى التقدم ، وان تكن البنية تعيد انتاج نفسها الى
ما لانهاية ، فكيف يمكن لبنيتين ليستا متناقضتين في الاصل ان
تدخل في تناقض ؟ ان هذا يستلزم ان يطرأ على واحدتهما على
الاقل تحول لاسباب باطنة صرف كيما تدخل في تناقض مع
الآخرى .

وهكذا يكون قد توجب مرة اخرى معرفة تاريخ البنية اولا
لتفسير تاريخ النظام من ثم .

٢ - اعتراض تاريخي . فغودلييه يعدنا بالكثير ، اذ يكتب
قائلا : «ان الشروح التقليدية لماركس تنهار امام انظارنا ، ومن
انقاضها يطفو ماركس مجهول الى حد كبير من الماركسيين وقادر
على تقديم عناصر لامتوقعة وخصبة للتفكير العلمي الاكثر حداثة» .
لكن النتيجة مخيبة للامال ، علاوة على انها قديمة ومعفاة : فنبد
الفكرة القائلة بأن صراع الطبقات هو محرك التاريخ واستبدالها
باطروحة مؤداها ان المجتمعات لا تتطور الا بتطور القوى الانتاجية

والتقنيات ، إحياء لأطروحة النزعة الاقتصادية القديمة النافية
للان «الذاتي» في النضال الثوري ، والتي سبق للينين أن كافحها
سنة ١٩٠٤ في ما العمل ؟ وحتى في عام ١٩١٨ سينحي الدوغمائي
كاوتسكي باللائمة على لينين لانه «يُوجج» التناقضات الطبقية ، في
وقت لما «تنضج» فيه روسيا بعد للثورة بحكم ضعف تطور قواها
الانتاجية . وبعدئذ حكمت التجربة التاريخية للثورات في قارات
ثلاث بالبطلان والتهافت على مثل هذه الحاجة وان تجلبت بلغة
«البنية» المحدثه .

٣ - اعتراض نظري . فمما يذكر لغودلييه انه اعاد ادخال
عنصر عيني واحد على كل حال الى نظرية التوسر : دور القوى
الانتاجية . وانه لمن العجيب ، بالفعل ، في هذا الثلث الاخير من
القرن العشرين ، ان يزعم المرء نفسه ماركسيا وان ينصرف كل
الانصراف الى عمل شرطي سكولائي (قابل للنقاش ، كما راينا) ،
من دون ان يقيم اي اعتبار للتطورات التقنية الطارئة منذ ايام
ماركس .

لكن غودلييه ، اذ يذكر القيّمين على ارشيف الماركسية ،
المختصين بشرح النصوص القديمة ، بوجود تاريخ معاصر على كل
حال ، لا يغني البنيوية المتدهبة الا بطبعة جديدة بالنظر الى
تمسكه بموضوعيتها الاساسية : اعتبار التاريخ محض منظومة من
البنى واستبعاد كل مبادرة انسانية من التاريخ .

خاتمة البنية والجدل

لا يمكن للمنهج البنائي ، في جميع طبعاته الدوغمائية (أي التي تعتبر ان البنية ، والبنية وحدها ، هي التي تغطي كلية ما هو قابل لان يعرف) ، لا يمكن ان يفضي الى تعميد للعلوم الانسانية الا على مستوى المسالك المت موضعة ، المستلبة .

وحتى في الالسنية ، حيث وجد المنهج البنائي موضوعا متميزا اتاح له ان يدال على خصبه، يجد الالسنيون اليوم انفسهم مضطرين الى اعتبار التحليل البنائي مجرد آن في دراستهم ، والى اعادة ادخال آن التاريخ وآن الدات ، كاشفين بذلك حدود البنيوية كمنهج ، وكم بالاحرى حدود البنيوية كايدولوجيا حصرية .

ان البنيوية كايدولوجيا هي تلك التي يخيل اليها ان من حقها ان تقول في خاتمة المطاف بـ «موت الانسان» او بـ «اللانسانوية

النظرية» ، مع ان هذه نقطة انطلاقها لا نقطة وصولها . وما ذلك باستنتاج ، وانما هو مسلمة اولية . وانطلاقا من مسلمة كهذه لا يمكن الوصول الا الى نزعة كانطية بلا نقد وبلا ذات .

اما البنيوية الجدلية ، نظير بنيوية ماركس ، فترتبط على العكس ارتباطا لا فكاك فيه بنظرية عن المستويات لا تستبعد البنية مناهج اخرى للمقاربة ، وبخاصة المناهج التكوينية . وبوسعنا ان نجد لدى ماركس الاماعات المنهجية الضرورية للتصدي لحل المشكلات التي تخفق في حلها البنيوية المجردة ، وبخاصة مشكلة علاقات البنية والتاريخ .

لئن يكن ماركس ، كما نوهنا في البداية ، هو اول من صاغ مبادئ منهج بنياني كان ضروري للبحث العلمي ، فانه لم يجعل قط من البنيوية فلسفة كما لو ان البنية هي الواقع الوحيد . وميزة تصوره الجدلي عن البنية في العلوم الانسانية انه - اولا - لم ينس قط انها من صنع الانسان ، مثلها في ذلك مثل كسل «نموذج» علمي ، وكل نتاج وكل مؤسسة ، وكل ظاهرة ثقافية ؛ وانه - ثانيا - واستتبعا - لم يفصل قط فصلا مجردا وميتافيزيقيا بين البنى وبين الممارسة الاجتماعية الاساسية التي تولدها من ناحية ، وبينها وبين الممارسات الفردية والعينية التي تعطيها تلك البنى شكلها من ناحية ثانية ؛ وانه - ثالثا - واخيرا - اعطانا دراسات نموذجية حول الاستلاب وصنمية البنى .

انطلاقا من تصور كهذا يمكننا ان نعطي البنى في التاريخ الانساني مكانها ، مكانها كله ، وهو عظيم ، من دون ان نجسد في الوقت نفسه دينامية التاريخ بما ندعيه من اقضاء ، باسم البنية ، للمبادرة التاريخية ولفعل البشر الخلاق .

واول احتياط منهجي ينبغي اتخاذه ، كي نفهم التاريخ ماركسيا ، هو الا ننسى ابدا ان المجتمع لا يمكن اعتباره كلية متجانسة . وهذا ما يميز الماركسية جدليا عن هيغل وعن سائر اشكال المادية الدوغمائية التي لا تعدو ان تكون ، من بليخانوف

الى لوكاش ومختلف الطبقات الستالينية من النزعة الميكانيكية ،
نظاما هيغليا مقلوبا ، لا يقل عن سابقه دوغمائية ولاهوتية .

ليس المجتمع ببنية واحدة وحيدة ولا هو عضوية متجانسة :
فالعنصر الوحيد الذي يقوم فيه بدور التوحيد هو الممارسة
الاجتماعية الانسانية التي عنها تتولد شتى البنى . لكن لكل بنية
من هذه البنى ، كما نوه ماركس بقوة ، زمنية خاصة بها ؛ فقد
نوه على سبيل المثال بأن القوى الانتاجية هي العنصر الاكثر
حركية ، وبأن تطور التقنيات والعلوم يتم بإيقاع اسرع بكثير من
تطور علاقات الانتاج . وعلى العكس من ذلك لاحظ ان البنسى
الفوقية ، بدءا من الدولة وانتهاء بالدين والفن ، تتطور بوجه عام
على نحو ابطأ بكثير ، وانه ليس حتى من المستبعد ان تبقى بعض
الآثار الفنية ، على سبيل المثال ، معايير للجمال يتعذر في الظاهر
تجاوزها حتى بعد تصرم أجيال وأجيال على ظهورها وانقراض
العلاقات الاجتماعية التي رأت في رحمها النور .

ان «النموذج» الماركسي لاي نظام اجتماعي لهو بالضرورة
بالغ التعقيد بالنظر الى ان تلك البنى الفوقية لا تتمتع
باستقلال نسبي حيال القاعدة وبحركة ذاتية فحسب ،
بل تمثل بذاتها تناقضات في بنيتها ووظيفتها : فالدين او الفن ،
على سبيل المثال ، يمكن ان يكونا انعكاسا او احتجاجا .

ان تفاعل جميع هذه الآناء و«معلولات البنية» التي تنجم عنه
يقتضي بناء «نموذج» خصوصي لكل مجتمع ولكل مرحلة فسي
تطور هذا المجتمع ، حتى وان بقي العامل المحدد في التحليل
الاخير ، وعبر الكثير من التوسطات ، هو العلاقة الايجابية
والفعالة بين النظام الاجتماعي في جملته وبين الطبيعة التي في
حضانها يتكون هذا النظام ، اي الاقتصاد .

ان البنى ذاتها تجابهنا ، في كل طور ، بمظهر مزدوج
ومتناقض . فالبنى ، كما الملح ماركس ، ومن بعده ليفي -
ستراوس ، عبارة عن توسطات بين الممارسة الاجتماعية ، التي

هي منبع البنى كافة ، وبين المعاش ، اي النشاط الانساني الفردي ، المتحد في شكله بهذه البنى ، لكن غير المختزل اليها . لا يسعنا اذن ان نضع البنى جميعا على مستوى واحد : فهناك بنى هي قيد التكون والتشكل ولا تزال بعد محض مشروعات انسانية قيد التنفيذ ، وهناك بنى اخرى لا تعدو ان تكون لاوعيا متوضعا لبنى مكتملة التشيؤ . ذلك ان كل ما في الوجود يمر بوساطة البشر ، بما فيه عطااة بنى اللاوعي الموضوعي المستلبة . ان هذا التصور النقدي والجدلي في آن معا للبنى يحظر علينا ان ننسى ان هذه البنى ما هي بماهيات افلاطونية ولا بعلائية كانطية ، وانما «نماذج» نبنها بانفسنا كما نعلل الظواهر ونسيطر عليها ، منتجات يخلقها عمل البشر ، مؤسسات متولدة عن معاركهم .

على هذا النحو فقط ، وبإفلاتنا من الصنمية واستلاب البنى، وبرؤيتنا فيها تنظيما للظواهرات لا كشفا للماهيات ، نستطيع ان نزوج بين التحليل التكويني والتحليل البنائي .

يعلمنا التحليل البنائي ان نشاطنا لا يولد من لاشيء : فهو ينبجس في عالم متبنين من الاساس ، ولا حظ له في ان يكون ناجعا ومجديا الا من خلال معرفة عميقة بالشروط التي تشرطه والبنى التي تعين شكل هذا الشرط . وهذا المطلب العلمي هو وحده الذي يسمح بتحرير النشاط من اليوتوبيا والنزعسة المغامرة ، ومن وهم الواهمين بأن كل شيء ممكن كيفما كان . وتحليل بنياني من هذا النوع هو الذي سمح لماركس بأن ينشئ نظرية ثورية متحررة من إسار النزعة الاخلاقية العاجزة : فبيانه عن طريق التحليل البنائي للنظام ان الراسمالية ، في الوقت الذي تعم فيه استلاب العمل ، تبرز للعيان الطابع البالي والغائث اوائه لهذا الاستلاب ، اثبت ان المجتمع الصناعي لا يمكن ان يُسيّر بلا تناقض الا من قبل نظام اشتراكي . وعلى هذا النحو لم يعد معيار النشاط الثوري معيارا من خارج الواقع ، كما لو

انه مطلب اخلاقي ، وانما معيار يتماهى مع قانون موضوعي لتطور الواقع . وهذا ما يميز الاشتراكية الماركسية ، الاشتراكية العلمية ، عن سائر يوتوبيات الماضي الاخلاقية او الدينية .

لكن في الوقت نفسه اعاد ماركس الى الازدهان ، في معرض كشفه عن جدل صنمية البضاعة ، والعلاقات الانسانية ، والبنى الاجتماعية ، ان هذه العلاقات الانسانية التي تتلبس على نحو غريب عجيب بظاهر الاشياء هي عمل انساني متبلور . وهذا ان ضروري في تحليل الراسمال ، ولا يقل ضرورة عن ان البنية ، لان البنية نفسها ليس لها من واقع منفصل عن المسالك الانسانية التي تعين لها شكلها ، ولا تملك حركة ذاتية مستقلة عن حركة البشر الذين تبهظ عليهم بثقلها ، بل ان عطالتها بالذات هي عطالة البشر الذين تتوطن فيهم وتستلبهم .

ان وعي الطبيعة الحقيقية لهذه البنى ولمنبعها المحيث ، الانساني الصرف ، هو اذن ان ضروري لتحريكها . صحيح انه لا جدوى تجتدى ، على حد تعبير غودلييه ، من «تأجيح» التناقضات الطبقيّة حين لا تكون الشروط الموضوعية لحل هذا التناقض متوفرة ، لكننا لا نكون قد قلنا الا نصف الحقيقة ، اي ارتكبنا خطأ ، اذا لم نذكر العكس : حتى لو تحققت الشروط الموضوعية فلن تعقبها بالضرورة ثورة ، بدون البشر ، بفعل لعبة البنسى وحدها ، ما لم تُخلق الشروط الذاتية لتدمير البنسى البالية ؛ الشروط الذاتية ، اي وعي التناقضات الموضوعية ، والتنظيم الطبقي والحزبي الذي يشق لجماهير البشر الطريق الى ذلك الوعي والى الكفاح من اجل شحذ ذلك التناقض وحله .

تلك هي ، في التحليل الاخير ، المشكلة الاساسية التي يطرحها علينا ذلك الانفجار المباغت لبنىوية متعمّدة .

فهل سنشيد النظريات حول فشل مؤقت للانسان : فلا نعود نرى فيه سوى قراكوز يتحرك على خشبة المسرح بحبال البنى ، ولا نقابل من يتكلم عن تحرره الا بذلك الضحك الازدرائي الصامت

المميز للتهكم الفلسفي ، الذي المع اليه فوكو ؟

أم اننا ، من دون ان نستهيّن بثقل البنى وحضورها الذي لا
مرية فيه حتى في قلب الفعل الاكثر ابداعا وخلقاً في الظاهر ،
اقول : أم اننا لن ننكر في الوقت نفسه هذا الفعل المبدع الخلاق
الذي به وحده يمكن ان يتوضح بزوغ الانسان وأن يفهم تاريخه؟
ان الماركسية ، في الهامها الاساسي ، تسمح بالامساك بطرفي
السلسلة معا ، بالبنية وبالنشاط الانساني الذي يولدها ، اذ
تجعل من المنهج البنائي أنا ضروريا من آناء المنهج الجدلي .

الفهرس

٥	من المنهج البنائي الى فلسفة موت الانسان
٢٠	ليفى - سترأوس -
٣٥	ميشيل فوكو
٤٩	لوي آلطوسر
١٠٨	موريس غودلييه
١١٢	خاتمة : البنية والجدل

دراسات فلسفية

صادرة عن دار الطليعة

هيفل : مختارات - ١ -

هيفل : مختارات - ٢ -

العامل الاقتصادي في التاريخ

جورج بليخانوف

الفن والتصور المادي للتاريخ

جورج بليخانوف

نقد نقدنا

ردود على منتقدي النظرية المادية التاريخية في تطور المجتمعات

جورج بليخانوف

محاضرات في فلسفة التاريخ

جورج بليخانوف

تطور النظرية الواحدة للتاريخ

جورج بليخانوف

محاورات مع جورج لوكاش

اجراها: ايندروث ، هولتس،

كوفلر ، بنكس

تطور الفكر الفلسفي

(طبعة ثانية)

تيودور ايزرمان

ماركس والفوضوية : مبحث في العلم الاجتماعي لدى سان سيمون

وبرودون وماركس

(ثلاثة أجزاء)

بيار انسار

هيفل : موسوعة علم الجمال

— المدخل الى علم الجمال

— فكرة الجمال (١)

— فكرة الجمال (٢)

— الفن الرمزي

— الفن الكلاسيكي

— الفن الرومانسي

— فن العمارة

هَذَا الْكِتَابُ

ان تكن الوجودية ، التي أوشت صفحاتها ان تطوى ، قد مثلت شكلاً مشتطاً من النزعة الفردية وشددت على الملاحظة الذاتية ومسؤولية الانسان وقلق الاختيار الانساني ، فان البنيوية التي ورثتها كنقيض لها شددت ، على العكس ، على الملاحظة الموضوعية والصرامة العلمية ، وسعت الى منح العلوم الانسانية كياناً ليس بأدنى ، من حيث المقدرة التفسيرية والفعالية العملية ، من علوم الطبيعة .

وغارودي ، في هذا الكتاب المتفجر بحوية جدالية ، إذ يشيد بانجازات المنهج البنائي ويؤكد على ضرورته وضرورة استيعابه من قبل النظرية النقدية الكبرى ، يُعْمَلُ مبضع النقد في « الايديولوجيا البنيوية » التي انحط معها المنهج البنائي الى فلسفة تنفي الانسان من التاريخ وتبشر بموت قريب له على التحليل العلمي .

ومن ميشيل فوكو الى ليفي - ستراوس ، ومن ألتوسر الى موريس غودوليه ، يرسم غارودي لوحة ونقدية لفلسفة موت الانسان المعتمدة باسم البنيوية .

الثنى : ٦٠٠ ق. ل.
او ما يعادلها

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

